



وحدة التجربة الفلسفيّة

إتيان جلسون



ترجمة

طارق عسيلي

وحدة التجربة الفلسفية

إتيان جلسون

هويّة الكتاب

- **الكتاب:** وحدة التجربة الفلسفية
- **العنوان الأصلي للكتاب:**

The Unity Of Philosophical Experience

- **تأليف:** إتيان جلسون ETIENNE GILSON
- **ترجمة:** أ. طارق عسيلي
- **الناشر:** المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العتبة العباسية المقدّسة.

- **الطبعة:** الأولى 2017م- 1438هـ

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المركز

الفيلسوف والمتأله الفرنسي اتيان جلسون (1884– 1979) يُعدّ من التوماويين الجدد (أتباع توما الاكويني) درس الفلسفة في جامعات باريس وتخرّج منها وكان مختصاً بالفلسفة القروسطية وبدايات عصر النهضة.

له محاضرات فلسفية في كثير من الجامعات الاروبية والاميركية من قبيل جامعة تورنتو بكندا، وجامعة هارفارد بامريكا، وجامعة اباردين في اسكتلندا، كما عُيّن استاذاً في الكوليج دي فرانس.

له مؤلفات فلسفية كثيرة من أشهرها:

الحرية عند ديكارت وفي اللاهوت (اطروحة دكتوراه).

روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.

الافكار والرسائل.

الفلسفة في العصر الوسيط.

الالحاد العسير.

التوماوية.

وغيرها من المؤلفات التي أثرت الفلسفة واللاهوت المسيحي.

هذا الكتاب:

يُعد هذا الكتاب (وحدة التجربة الفلسفية) التاريخ النقدي والتحليلي للفلسفة الغربية منذ العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر، حيث يسير بنا المؤلف في رحلة فلسفية شائكة تمر عبر مفاوز قفار تبحث عن اليقين المعرفي أمام كم هائل من الشبهات والتشكيكات المنطقية والفلسفية؛ تزعزع كيان المعرفة وتحول دون وصولها

الى ساحل الاطمئنان واليقين المعرفي.

تمر هذه الرحلة عبر محطات فكرية ثلاثة يعقبها استنتاج في الخاتمة للوصول الى وحدة فلسفية بمنأى عن غبار الشك والنسبية اللتان اديا الى انهيار الفلسفة الغربية لعدّة مرّات.

المحطة الأولى تبدأ من الفيلسوف المنطقي أبيلار وتنتهي على يد وليام الاوكامي، تشتمل هذه المحطة على أربعة فصول، رصد فيها المؤلّف خيوط الشكوكية وأسبابها، ففي الفصل الاول تحدّث عن مسألة الكليات وكيفية التعرّف عليها وتطرق الى آراء أبيلار المنطقي الذي مزج المنطق بالفلسفة، إذ إنّ مقاربة رجال القرن الثاني عشر للفلسفة كانت مقاربة منطقية، وهذا ما لا يرتضيه المؤلف وذهب انّه آل الى نفي الكليات والزعم الى انّها مجرّد تفوّهات صوتية وتماثلات خيالية ومختلقة، فلو (كانت المفاهيم مجرد كلمات من دون أيّ مضامين أقل أو أكثر من الصور المبهمة، لكانت كل المعرفة الكلية مجرد مجموعة من الآراء الاعتباطية) وهذا ما يؤدّي الى الشك، وعليه فلا يمكن تحصيل الفلسفة من المنطق المحض.

وفي الفصل الثاني يتابع المؤلف رصد خيوط الشكوكية عند دمج اللاهوت بالفلسفة ممّا أدّى الى نكران الفلسفة للحفاظ على اللاهوت وكانت النتيجة انّ الله هو كل شيء ويفعل كل شيء اما الطبيعة والانسان فلا شيء، ثم بعد هذا يأتي الفيلسوف ليبرهن على فشله في البرهنة على وجود الله تعالى، فتكون النتيجة المنطقية انّ الطبيعة مجردة تماماً عن الحقيقة والفهم لتفسح المجال لنوع آخر من التشكيك.

أما الفصل الثالث فيخصص جلّه بوليام الاوكامي وآراؤه الفلسفية والمعرفية في القرن الرابع عشر، حيث انه حاول دمج الفلسفة واللاهوت وكان يرى انّ العقيدة اللاهوتية هي مصدر للنتائج الفسلفية والمنطقية الخالصة، من هذا المنطلق تطرق

الى الاجابة عن سؤال كيفية معرفة الكليات والمجردات، لذا حاول تقسيم المعرفة الى حدسية ومجردة، من خلال ارجاع جميع الامور الى القدرة الالهية التي تخلق فينا المعرفة، وانّ الله وحده يمكن أن يحفظ في داخلنا الحدس بالأشياء الغائبة، والحكم بانّها موجودة او غير موجودة في الواقع الخارجي، ومن هنا بدرت خيوط الشكوكية من جديد، إذ إنّ الله تعالى اذا كان قادراً على أن يحفظ فينا حدس الشيء الذي ليس موجوداً في الواقع، فكيف سنتأكد من انّ ما ندركه كواقع هو شيء موجود فعلاً، بل ربما يكون من الاوهام التي لا شيء وراءها كواقع طالما انّ الله قادر على خلق ذلك فينا؟!

أما الفصل الرابع والاخير من المحطة الأولى فيتطرق المؤلف الى انهيار فلسفة العصور الوسطى بسبب فصل الفلسفة عن اللاهوت ورفع شعار العودة الى الانجيل، وقد ذهب بعض المفكرين آنذاك انّ الطريقة الأسهل لاثبات انّ الفلسفة لا يمكنها أن تبرهن على ما ينافي الدين، هي القيام باثبات انّ الفلسفة لا تستطيع البرهنة على أيّ شيء مطلقاً، هذه هي خطوط الشك التي امتدت الى القرن السابع عشر، ووسمت ادبيات تلك المرحلة بما ينبئ عن انتصار تام للشكوكية.

أما المحطة الثانية فقد انبنت على أنقاض فلسفة العصور الوسطى، وتطرق المؤلف في فصولها الاربعة البدء بالعصر الحديث على يد ديكارت، فخصص فصول هذه المرحلة بفلسفة ديكارت واعماله الفكرية منذ بزوغ نجمه والى انهيار فلسفته في عصر التنوير.

كونّ ديكارت فلسفته وبناها على الرياضيات تحاشياً من الشكوكية السائدة آنذاك لعدّة قرون، وزعم انّ كل العلوم ترجع الى اصل واحد ويجب حلّ كل المشاكل بنفس المنهج شريطة أن تكون رياضية فقط أو يمكن التعامل معها بالطريقة الرياضية، ومن هذا المنطلق أقام برهاناً رياضياً على روحانية النفس

ففصل الذهن عن الجسم، وعندما انهارت فلسفة ديكارت ومات الذهن الديكارتي ترك الجسم بلا ذهن وصار مجرد آلة وعليه فانّ المسؤولية الرئيسية في انتشار المادية في القرن الثامن عشر لا تقع على عاتق فولتير او لوك بقدر ما تقع على عاتق ديكارت من حيث لا يشعر، ومن جهة ثانية كان يرى ديكارت انّ الله عندما خلق المادة سبّب فيها كماً من الحركة، وبناء على هذه الفرضية الاساسية سوف تستنتج كل قوانين الفيزياء على اساس دليل رياضي. يجب حذف الصور والطبائع من عالم الطبيعة كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار ما ودائماً من الحركة التي سببها الله، ولكن بعد ما نشر نيوتن مبادئه الرياضية للفلسفة الطبيعية نسخ آراء ديكارت وانهار بنيانه وعادت الشكوكية.

اما المحطة الثالثة فتبدأ بعد انهيار الديكارتية وظهور عصر التنوير، يشرحها المؤلّف ويحلّلها بنظرة نقدية ضمن فصول ثلاثة تكوّن الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من أصل الكتاب.

بدأ المؤلف بكانط وشرح فلسفته من دون أن يهمل رصد خيوط الشكوكية في كل مرحلة وكل عصر ولدى كل مفكر، وبخصوص كانط يرى المؤلّف انّ ايمانه اهتزّ بشرعية المعرفة الميتافيزيقية بعدما تعرف على ديفيد هيوم، ولذا اعتبر انّ الميتافيزيقيا كمعرفة ايجابية قد ماتت وسبب ذلك انّها غير قابلة للنقد، فالمنهج الصحيح عنده للميتافيزيقيا هو نفس المنهج الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية، لكنّها لا تقدر على البرهان الفيزيائي ولا البرهان الرياضي.

ثم بعد هذا يسلط المؤلف الضوء في الفصل العاشر على أوغيست كنت حيث أراد أن يبيّن للناس كيف يعيشون من خلال تعليمهم بماذا يفكرون، ومن هذا المنطلق اتجه الى علم الاجتماع وبناه على العلم الوضعي وجعله كفلسفة يبتني على نظام فكري موحّد ودقيق تكون كل حقائقه مبرهنة علمياً وموصلة الى الحقيقة، وهكذا فقد اختار

الانسان بشكل طبيعي أن يخسر الفلسفة ويفتح على نفسه باب الاضطراب الفكري والفوضى الاجتماعية، ممّا أدّى الى انهيار الحضارة الغربية كما يشرحه المؤلّف في الفصل الحادي عشر.

انّ استمرار الحضارة كان ممكناً عندما كان الانسان مسيطراً على الطبيعة، ولكن عندما بدأت الطبيعة تسيطر على الانسان بدأت المؤشّرات على زوالها، انّ الروح الوضعية حرّرت ذاتها تماماً من اللاهوت والميتافيزيقيا ممّا سبّب انتشار النسبية والشكوكية، وهكذا بدأت المدارس والمذاهب الفكرية تظهر وتضمحل، ولا مفرّ من هذه الدوامة الّا بالرجوع الى الميتافيزيقيا وموضوعها المنسي.

هكذا أنهى المؤلّف رحلته الشائكة في تاريخ الفلسفة ليستنتج في النهاية (أي الفصل الثاني عشر) من هذه التجربة الفلسفية القوانين التالية:

الفلسفة دائماً تدفن الحانوتي المكلّف بدفنها.

الانسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع.

انّ الميتافيزيقيا هي المعرفة التي جمعت عن طريق العقل المتعالي بشكل طبيعي خلال بحثه عن المبادئ الأولى لمعطيات التجربة الحسية.

بما انّ الميتافيزيقيا تهدف للتعالي على كل المعارف الجزئية، فليس هناك علم جزئي مؤهّل لحلّ مشاكل الميتافيزيقيا ولا للحكم على حلولها الميتافيزيقية.

يجب أن نصل الى السبب الذي ادّى الى كل اخفاقات الميتافيزيقيا، وهو اهمال الميتافيزيقيين للمبدأ الاول للمعرفة البشرية أو إساءة استخدامهم لهذا المبدأ.

وبعد هذه المبادئ العامة يرى المؤلّف انّ التجربة الفلسفية واحدة وما أدّى الى فشل الفلسفة سابقاً سيؤدي الى فشلها لاحقاً وكذلك العكس أي ما أدّى إلى نجاحها

سابقاً سيؤدي إلى نجاحها لاحقاً، وعليه يلزم أخذ العبر من هذه التجارب السابقة لعدم الوقوع في الخطأ وللتخلّص من الفوضى والشكوكية.

((إذا فُهم تاريخ الفلسفة بشكل صحيح، فهو يستطيع أن يساعدنا على ادراك الفلسفة، لانّ التاريخ الفلسفي للفلسفة إذا كان صحيحاً فإنّه يسلّط الضوء لا على الحقيقة الفلسفية فحسب، بل على فهم الخطأ الفلسفي أيضاً، وانّ فهم الخطأ بما هو خطأ هو نفس التحرّر منه)).

في نهاية المطاف يرى المؤلّف انّ المعرفة الفلسفية ترتبط في النهاية بالميتافيزيقيا، ولن تكون الميتافيزيقيا الّا معرفة المبدأ الأوّل ثم معرفة كل شيء في ضوء ذلك المبدأ، وهذا المبدأ هو الوجود. انّ فهم الوجود هو اول ما يجب تحصيله، وهو آخر ما تنحلّ اليه المعرفة في النهاية، وهو الوحيد الذي يجب أن تشتمل عليه كل إدراكاتنا، وعلى القوانين المجردة التي يجب بناء العلم وفقها.

هذا هو التعليم الاساسي للتجربة الفلسفية.

النجف الاشرف

المركز الاسلامي

المولد النبوي صلى الله عليه وآله

17\ربيع الاول\1438 هـ

تمهيد

لا يشكّل تاريخ العلم جزءاً من العلم بقدر ما يشكّل تاريخ الفلسفة جزءاً من الفلسفة.إذ يمكن للمرء أن يصبح عالماً كفوءاً من دون أن يعرف كثيراً عن تاريخ العلم، لكن لا يمكن لإنسان أن ينجح في تفكيره الفلسفي ما لم يبدأ بدراسة تاريخ الفلسفة. من هنا كان الكتاب الأوّل من "ما بعد الطبيعة لأرسطو "أوّل تأريخ معروف للفلسفة اليونانية، وما زال نموذجاً كاملاً لكيفية كتابة هذا النوع من التأريخ. إنه بالفعل تأريخ فلسفي للفلسفة، في حين أُلّف عدد كبير من الكتب الحديثة التي أرّخت للفلسفة بطريقة غير فلسفية، كالسلسلة المتّصلة من الأنظمة الهدّامة التي تبدأ من طاليس Thalesوصولاً إلى كارل ماركس Karl Marx التي هي تثبيط للعزائم أكثر منها إحياءً للأمل إلا إذا تمّ البرهان على الحقائق المعروضة فيها بدقّة.

إن الهدف والمجال الحقيقي لهذا الكتاب يبين أن لتاريخ الفلسفة معنى فلسفياً، وأن يحدّد معنى التاريخ بالنسبة للمعرفة الفلسفية ذاتها. لهذا السبب، لا ينبغي أن نعتبر التعاليم المختلفة ولا الأقسام المحدّدة للتعاليم، التي ذكرناها في هذا الكتاب، مجرّد شذرات منتقاة بشكل اعتباطي من بعض الكتابات المختصرة التي تناولت الفلسفة الوسيطة والحديثة، بل هي سلسلة من التجارب الفلسفية المترابطة التي اختيرت بعناية بسبب أهمّيتها العقدية، والتي تمثّل كلٌّ واحدة منها محاولة محدّدة للتعامل مع المعرفة الفلسفية وفقاً لمنهج ما، والتي تشكّل بمجملها تجربة فلسفية، وأن وصول كل هذه التجارب إلى النتائج نفسها، كما أعتقد، يسوّغ النتيجة المشتركة التالية: أن هناك تجربة مرّت بها المعرفة الفلسفية عمرها قرون طويلة ـ وأن لهذه التجربة وحدة ملحوظة.

بيد أن القناعات الأساسية التي تكمن في أساس هذا الكتاب متأصّلة بعمق في الماضي الفلسفي لمؤلّفه، مع ذلك، ما كان لها أن تخرج إلى العلن، لو لم يكن الخوف من التقصير المفرط عن مستوى المحاضر الممتاز الذي دفع مؤرّخاً محترفاً لفلسفة العصور الوسطى للتعدّي على الفلسفة. لذلك أريد أن أعبّر عن امتناني لكلّية

الفلسفة في جامعة هارفرد على الثقة الكبيرة في منحي مركز المحاضر بهدف تكريم ذكرى وليام جيمس. ومهما كانت الدوافع لذلك، فإن اختيارهم يبرهن، على الأقل، على مدى دقّة وصف جيمس لروح هارفرد في الفلسفة عندما كتب ل ج. هـ. بالمر G. H. Palmer عام 1901، «أعتقد أن ما يبعث السرور فينا جميعاً في قسم الفلسفة، حيث لكلٍ منا مجموعة من الأفكار، العملية والنظرية، التي هي تفجير للخصوصية التي لا تقاوم، هو تقديرنا العميق بعضنا لبعض، وتعاوننا الكامل المتآلف تجاه غرس ما قد يكون حقيقة موضوعية في أذهان الطلاب. على كل حال هذه ليبرالية أصيلة، وليست دوغمائية.» ما كان يصحّ عن هارفرد وجيمس ورويس وبالمر، يصح بنفس المستوى عن هارفرد بيري، ووايتهد وهوكنغ ولويس وشفر، فعندما تُظهر اللادوغمائية نفسها بأنها سمحاء بما يكفي للترحيب حتى بالدوغمائية، يتّضح أنها وصلت إلى كمالها.

أُلقيت المحاضرات التي يتألّف منها هذا الكتاب في جامعة هارفرد في النصف الأوّل من العام الجامعي 1936ـ1937. وهنا أشعر أنني مدين بشكل خاص إلى أصدقائي: الأستاذ Ralph Barton Perry من جامعة هارفرد، وسيادة Gerald B. Phelan رئيس معهد دراسات العصور الوسطى في تورنتو، الذين قرأوا الكتاب عندما كان مخطوطاً واقترحوا عدداً من التعديلات في الفكرة كما في التعبير. ويجب أن أشكر الأستاذ دانيال س. والشDaniel C. Walsh في معهد منهاتن فيل Manhattanville بمدينة نيويورك وجامعة كولومبيا، الذي إضافة إلى قراءة مخطوطتي وتقديم اقتراحات كثيرة مساعِدة حول الوضوح في التعبير، فإنه راجع التصحيحات أيضاً.

ETIENNE GILSON.

Institute of Mediaeval Studies

Toronto, Canada.

22nd November 1937

الفصل الأوّل

المنطقانية والفلسفة

القسم الأوّل

الفصل الأوّل - المنطقانية[1] والفلسفة

يقول هيغل Hegel في ملاحظة محقّة أوردها في مقدّمة كتابه فينومينولوجيا الروح Phenomenology of Mind إن معرفة نظام فلسفي ما، هي أمرٌ يتجاوز مجرّد معرفة مقصده ونتائجه. فالمقصد بذاته لا يزيد عن كونه فكرة مجرّدة مبهمة، أو في أحسن الأحوال، هو تحديد مسار لنشاط عقلي لم يصل إلى تحققه الكامل؛ وبالنسبة لنتائجه، فهي كما يعبّر هيغل: «جثّة نسق ترك هدفه الإرشادي خلفه»[2]. بناء عليه، سأستأذن الآن بتسليط الضوء على هذه المسألة وأضع كل الاعتبارات الخارجية جانباً، وأبدأ بتحليل أُولى هذه التجارب الفلسفية التي إذا تناولناها مجتمعة تشكّل ما أقترح تسميته «التجربة الفلسفية».

لطالما كرر المؤرخون، ولأسباب وجيهة، إن فلسفات العصور الوسطى كلّها لم تكن أكثر من محاولة عنيدة لحل مشكلة فريدة - مشكلة الكليّات Universals. فالكليّات ليست إلا تسمية أخرى لما نسمّيه مفاهيم، أو أفكاراً عامّة، ونحن لا نحتاج إلى طول تفكير لندرك أن هذه الأفكار هي بالفعل موضوع مناسب للتأمّل الفلسفي. فالمفاهيم ليست مجرّد مادة تتكوّن منها المعرفة، لكن فور محاولة تحديد طبيعتها، نجد أنفسنا في مواجهة المشكلة المركزية التي أحسن مناقشتها البروفسور س. أ. لويس C. I. Lewis تحت العنوان العام لكتابه، العقل والنظام

[1]- اللوجيسيزم أو المنطقانية: نظام فلسفي يتميّز بالتركيز على المنطق (المترجم).

[2]- j. Loewenberg, Hegel Selections, Scribners, New York, 1929; p. 3.

العالمي[1] The Mind and The World Order. فما علاقة الفكر بالأشياء؟ لتحديد أكثر، نطرح السؤال نفسه كما طُرح في القرون الوسطى: كيف يمكن للذهن البشري، عندما تكون كل حقيقة في العالم شيئاً خاصاً particular وفرديّاً، فالذهن البشري قادر على أن يوزّع الحقيقة المتكثّرة إلى أصناف تحوي الأشياء الجزئية؟ لا شكّ أن هذه العملية ممكنة. فالإنسان يفكّر دائماً بلغة الجنس[2] والنوع[3] genera and species. لكن كيف يكون الأمر ممكناً، كان هذا ومازال بالنسبة إلينا مشكلة مستعصية. لقد لمع نجم بيتر أبيلار[5] Peter Abailard في تاريخ الفلسفة الوسيطة لأنه كان أوّل من تعامل مع هذه المشكلة المركزية لفترة طويلة: فما هو صنف الأشياء، أو بعبارة أخرى، ما هو جوهر الكليّات؟

كان الجواب الأسهل والأكثر وضوحاً عن هذا السؤال على الشكل التالي: بما أن الأشياء بذاتها خاصة بالأساس، فلا يمكن أن يكون للتعميم الخاص بالمفاهيم أي مصدر غير الذهن. هذا الجواب صحيح بلا ريب؛ لكن عيبه الوحيد يكمن في عجزه عن تغطية كامل المسألة. فإذا كانت ميزة العمومية التي تخصّ المفاهيم نتاجاً كلياً وحصرياً للذهن، إذاً لا يوجد في طبيعة الأشياء في ذاتها ما يجيب عن هذا السؤال، وبالتالي تكون معرفتنا بالأفكار العامّة بلا موضوع؛ أي ليست علماً، بل هي منطق صرف.

صحيح تماماً، بيد أنه كان يمكن الإجابة بأن الأفكار العامّة حيلة من الذهن للتعامل بسهولة، وإذا جاز التعبير بكلفة أقلّ، مع كثرة الجزئيّات؛ لكن الحقيقة

---

[1]-كتاب في نظرية المعرفة صدر عام 1991(المترجم).

[2]-الجنس: مصطلح منطقي يعني: تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو(المترجم)؟

[3]-مصطلح منطقي يعني: تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط، في جواب ما هو(المترجم)؟

كانت ستبقى أنها حيلة عملية. فكيف يحدث ذلك ولماذا؟ بما أن الذهن البشري قادر على تطبيق مفهوم واحد على موضوعين مختلفين، فلا بدّ أن يكون ثمّة شيء في هذين الموضوعين يجعل فهمهما كموضوع واحد أمراً ممكناً. وحتى لو قيل إن ما يسمّى مفاهيم، أو أفكاراً عامة، هي مجرّد كلمات، سوف تبقى المشكلة نفسها عالقة: إذ كيف يمكننا إعطاء نفس الاسم لعدد من الأشياء المختلفة؟ ربما كان ما نفعله مجرّد تسمية لا أكثر. هناك نقص هنا ولكن يجب أن يكونوا على الأقل أشياء يمكن تسميتها باختصار، لا يمكن للعمومية التي تخصّ مفاهيمها أن تأتي من الذهن فحسب؛ يجب أيضاً، بطريقة ما، أن توجد في الأشياء. فما هي إذاً طبيعة العمومية؟

لكي نفهم الأجوبة المختلفة، التي اقترحها أبيلار[1] Abailard وخلفاؤه، عن السؤال، من المفيد جداً أن نعرف أين نجدها. لقد كان السؤال في جوهره فلسفياً، لأنه كان واحداً من تلك المشاكل الأساسية التي يتعثّر الذهن البشري أمامها في كل مرة يحاول فهمه بما يتجاوز جميع العلوم المعنية، الشرط الذي يجعل المعرفة ذاتها ممكنة. فيكون الحرج عندما يواجه أحد العلماء مشكلة من هذا النوع، ويفشل عادة في فهم أنها تخص نسقاً غير علمي للإشكالات. أفضل ما يمكن أن يحصل هو أنه سيصرف النظر عنه باعتباره سؤالاً فارغاً لا يحتمل الإجابة بإيجابية. لكن في بعض الحالات، سنشهد محاولات، أكثر أو أقل نجاحاً، للتعامل معه بطريقة علمية كما لو كان مسألة علمية، وهذا أمر طبيعي. فنشوء هذا النوع من المسائل على تخوم بعض العلوم الجزئية، يحول دون تمييزها بسهولة عن العلم الذي نشأت في

[1]-فيلسوف فرنسي شهير له الفضل في إنشاء جامعة باريس، يعتبر شعلة ألهبت عقل أوروبا اللاتينية في القرن الثاني عشر، وممثلا لأخلاق عصره وآدابه، كان لأبلار إسهام كبير في فكر العصور الوسطى الأوروبية، في مجالي المنطق واللاهوت. وقد حث على استعمال المنطق من أجل استيعاب المسيحية والدفاع عنها. وتعتبر علاقته العاطفية بتلميذته إلواز مضرباً للأمثال(المترجم).

كنفه. إذ يعتقد العالِم، لا عن وعي تام، بأن ما يراه ما هو إلا ملامح المشكلات التي تكمن خلف وبعد تلك التي يقدر العلم على معالجتها، وأن ما يفعله ما هو إلا متابعة لعلمه المختص من أجل الوصول إلى النتائج المرجوّة.

حصلت هذه المغامرة، التي سنشهد تكرّرها بأشكال مختلفة، مع بيتر أبيلار في النصف الأول من القرن الثاني عشر. كلنا يعلم أنه كتب a History of My Calamities تاريخ نكباتي، وما كانت؛ لكن الرواة الذين رأوا فائدة في إعادة كتابة ذلك التاريخ بطرقهم كانوا يغفلون عادة، وفقاً لأبيلار نفسه، عن مصدرها المشترك. فكما سيكتب لاحقاً إلى إلواز Heloise: "Soror Heloissa, odiosum me mundo reddidit Dialectica." «الأخت إلواز، جعلني الجدل كارهاً للعالم.» لقد كان سوء حظه الفلسفي والصعوبات الكثيرة التي واجهها سبباً كاد أن يؤدّي إلى انتهاء فلسفة القرون الوسطى. تكمن عظمة أبيلار في تعاطفه القوي مع المسائل الفلسفية؛ التي أظهر ضعفاً دائماً في تعامله معها وكأنها مسائل منطقية. وكان سعيه لصوغ النظام الفلسفي في انسجام مع المبادئ المنطقية الخالصة، محتوماً حتى النهاية بالفشل وأدّى إلى توريط خلفائه في مشاكل مستعصية.

اتمنّى لو أني استطعت من البداية توضيح أن في نقد الرجال العظام، كما سأفعل، لا أستطيع أن أنسى ما جعلهم عظماء بحق. فالإنسان لا يقع ضحية عبقريته ما لم يكن لديه عبقرية؛ لكن يسوغ للذين يفتقدون العبقرية رفض أن يكونوا ضحايا عبقرية الآخرين. لو لم يقم ديكارت ولايبنتس بالاكتشافات الرياضية، لما رغبنا في طرح كل الأسئلة على قواعد الرياضيات؛ لكن ينبغي لقدرتنا المتوسطة على الأقل أن تساعدنا في اجتناب خطأ من هذا النوع. فلدينا أكثر من عذر لنكون ديكارت، ولكن لا يوجد أي عذر من أي نوع لنكون ديكارتيين.

قضية أبيلار هي الأولى بين قضايا شبيهة سنناقشها. فقد كان المنطق أوّل علم يُطلب معرفته وتعلّمه في بداية القرون الوسطى، وكان أبيلار أوّل من أدرك أهمّيته تماماً. ليس سهلاً علينا أن نشاركه حماسه ولا حماس تلاميذه الأوّلين عندما اكتشف أن الفكر الإنساني يخضع لقوانين ضرورية، وحساسة بذاتها تحتاج لتعريف دقيق، وأن معرفتها تمكننا من التمييز في جميع الأحوال بين الصح والخطأ. وعندما توصّل إلى هذا الاكتشاف المدهش، قرّر أبيلار أن أي شيء يقف في طريق العلم الجديد ينبغي رميه بلا رحمة في القمامة. أليس المنطق هو العلم الذي يعلّمنا كيف نفكّر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المجال العقلي الذي يمكن أن يفلت من سلطانه؟ من هنا كانت مغامرة أبيلار في تطبيقه على اللاهوت، وهذا ما كانت له تبعات تتجاوز مجال بحثنا هذا، وكان لتطبيقه على الفلسفة تبعات سوف نوليها، على العكس، أعلى درجات الانتباه.

في واقع الأمر، أنا لست متاكداً أن العبقرية المنطقية لأبيلار كانت عذراً كافياً لخطئه الفادح؛ فنفس الكتاب، الذي وجد فيه السؤال الفلسفي الذي خاض في مناقشته بوصفه منطقياً، أنذره بوضوح أنه كان أكثر من سؤال منطقي. ففي المقدمة الشهيرة لمقولات أرسطو التي كتبها الشارح اليوناني فرفوريوس[1]، كمسألة إضافية نشأت في أحضان المنطق لكن ينبغي التغاضي عنها باعتبارها تتجاوز كفاءة المنطقي. قال فرفوريوس، «حالياً سأرفض أن أقول، فيما يتعلق بالجنس والنوع، ما إذا كانا موجودين، أو إذا كانا يحلان في الفهم المجرد، وإن كانا موجودين هل هما جسميان أم غير جسميين، وما إذا كانا منفصلين عن المحسوسات أم أنهما يكمنان

[1]- فَرفوريوس الصُّوري (نحو ٢٣٤ - ٣٠٥ م) فيلسوف يوناني، من مواليد صور، يُعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المُحْدَثة، تتلمذ على أفلوطين ووضع ترجمةً لحياته، على أن أشهر آثاره هي إيساغوجي أ الكليات الخمس، وهي مقدمة لمقولات أرسطو(المترجم).

في المحسوسات وينسجمان معها. أسئلة من هذا النوع هي المشروع الأسمى وهو يحتاج إلى جهد بحثي كبير»[1]. قبل زمن أبيلار بستة قرون، شعر المترجم والشارح اللاتيني بوثيوس[2] Boethius أنه منجذب لمحاولة حل تلك المشاكل المحرّمة. يقول بوثيوس: «الأسئلة التي وعد فرفوريوس بأنه سيصمت حيالها هي في غاية الفائدة والسرية، وقد حاول حلّها رجال حكماء، لكن كثير منهم لم يستطع».[3] ووفقاً له، يجب اعتبار الجنس والنوع، أو بكلام آخر الأفكار العامّة، غير جسمية نظراً لأنها مفاهيم عقلية؛ من جهة أخرى، أضاف بوثيوس أنها متصلة بالأشياء المحسوسة، وهي موجودة في هذه الأشياء بقدر ما هي أمر عقلي مستقل. هذا بالفعل جواب واضح وبسيط، ولكن كم هو سطحي! من السهولة بمكان القول إن جنس الحيوان أو نوع الإنسان، موجودان في العقل وخارج العقل؛ لكن المشكلة الحقيقية أن نعرف ما هي طبيعتها في العقل: هل هي أفكار، أو مفاهيم، أو أسماء؟ وما هي طبيعتها خارج العقل: هل هي أفكار موجودة، أو صور، أو مجرّد مجموعة من الكيفيات المحسوسة؟ لم يقل بوثيوس المزيد حول السؤال، قد يكون السبب أن الشارح في داخله كان على خلاف مع الفيلسوف. فبوصفه شارحاً لأرسطو شعر بأن واجبه التكلّم بلغة أرسطو، وبالتالي أن يقول إن الجنس والنوع يوجدان في عقولنا وفي الأشياء. وأمّا كفيلسوف مستقل، فكان يفضّل القول إن تلك الأفكار كانت أولاً موجودة في العقل الإلهي. كان هذا الشارح لأرسطو بالأساس أفلاطونياً، كما يقول

---

[1]-2As quoted from R. McKeon, Selections from Medieval Philosophers, Scribners, New York, 1929; Vol. I, p. 91.

[2]- آنيسيوس مانليوس سيفيرنيوس بوثيوس (باللاتينية Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius) (م:480 - 524) فيلسوف و سياسي روماني اشتهر بـ «عجلة القدر» و«عزاءة الفلسفة» التي أصبحت واحدة من الأعمال الفلسفية الأكثر شعبية وتأثيراً في العصور الوسطى (المترجم).

[3]- Ibid., p. 91.

هو: «اتّبعنا رأي أرسطو بجهد جهيد لهذا السبب، ليس على الإطلاق لأننا نصادق عليه، بل لأن تأليف هذا الكتاب كان لأجل المقولات Categories، التي ألّفها أرسطو».[1]

عندما اختار أبيلار المسألة بدوره، وجد نفسه في وضع مختلف كلياً؛ لأنه لم يكن أفلاطونياً: في الواقع، لم يعرف أي شيء عن أفلاطون؛ ولكنه لم يكن أرسطياً كذلك، مع أن الرسالة الشهيرة لأرسطو، في النفس On the Soul التي يمكنه أن يجد فيها جواباً كاملاً عن السؤال، لم تكن قد ترجمت عن اللاتينية بعد. باختصار، كان أبيلار في حالة مزعجة من الجهل سهّلت جداً لهذا الرجل العبقري أن يكون مبدعاً. فضلاً عن ذلك، كان أبيلار في موقف أكثر إيجابية من بوثيوس يخوّله التعامل مع تلك المسائل المعقدة، لسبب بسيط هو أنه كان أستاذ منطق، لكن لم يكن الميتافيزيقي فيه يخجل من المنطقي. من هنا كان الشغف والشجاعة العقلية التي تولّى فيهما الإجابة عن أسئلة فرفوريوس فور مصادفته لها في سياق تدريسه. كانت ملاحظة فرفوريوس، التي وصف فيها المشروع بـ«المشروع الأشرف» تتخطّى فهم االمنطقي العادي، لقد استغرقته تماماً، ومن بداية كتابه الذي سمّاه «المنطق للمبتدئين» "Logic for Biginners" تابع تعليم تلاميذه كيف يمكن أن تنطبق المفاهيم والتعريفات على الأشياء الواقعية.

أستأذن في لفت انتباهكم إلى الطبيعة المحددة للظاهرة التي نشهدها الآن. نحن أمام رجل موهوب بشكل غير عادي في دراسة وتدريس المنطق. وهو نفسه منشغل باحتراف في مهمة تصنيف المفاهيم وفقاً لاختلافاتها المحددة، وفي تحديد علائقها المختلفة. ما هو التعريف؟ ما هو الفصل؟ ماهو النوع؟ ما هو الجنس؟

---

[1]-Ibid., p. 98.

كانت هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة المشابهة المادة المناسبة التي عليه التعامل معها بوصفه منطقيّاً. مع ذلك، وبالتحديد لأنه كان مهتماً في تصنيف المفاهيم وتحديد شروط ضمائمها المختلفة، كان متوقعاً أنه لا بدّ أن يخطئ في هذه المسألة الفلسفية الخاصة: ما هي طبيعة أفكارنا وما علاقتها بالأشياء؟ كان هذا بالضبط السؤال الفلسفي الذي ينشأ بشكل طبيعي في ذهن المنطقي، لأنه ينشأ على خط الحدود التي تفصل المنطق عن الفلسفة. وهو تقريباً خط غير مرئي بالفعل؛ لكن فور تخطّيه، ستجد نفسك في مكان مختلف تماماً، وإذا لم تلحظ ذلك، سوف تضيع.

كان من سوء حظ أبيلار أنه اجتاز هذا الخط، وهو غير واعٍ تماماً لما كان يفعل. فعندما قرأ عبارة فرفوريوس الشهيرة، «حالياً، سوف أرفض القول المتعلق بالجنس...» تعامل معها كمجرّد احتراز من المؤلف اليوناني في مخاطبة ما يسمّيه أبيلار «القرّاء غير المثقّفين»، القاصرين عن البحث في هذا النوع من المسائل وفهم معناها الصحيح. إذاً، لقد تابع مناقشة تلك الأسئلة الفلسفية كما لو أنه مازال واقفاً على أرض منطقية محضة. والآن صار مشروعاً لأبيلار أن يسأل، بحسب تعبيره: «كيف يمكن انطباق التعريف الكلّي على الأشياء».[1] لكن المنطق غير معني مباشرة بهذا النوع من المسائل. فهو علم متميّز ينصبّ اهتمامه الأول على الجانب الشكلي من الفكر، لا على طبيعة أو مصدر المفاهيم، فضلاً عن وجود وطبيعة مواضيعها الخارجية. فلو طلبت من المنطق أن يجيب عن سؤال فلسفي، لا تتوقع إلا جواباً منطقياً، نتيجته الحتمية أن سؤالك سيبدو زائفاً غير قابل للإجابة. كانت هذه بالتحديد الغلطة التي وقع فيها أبيلار. إنه رجل تقدّمي، وجريئ أحياناً، لم يُحذَّر عندما كان يتجاوز بعض الحدود الخطرة. عندما كان في

[1]- Ibid., p. 222.

شبابه، شجّعه ذات مرة زملاؤه من التلاميذ على تدريس اللاهوت من دون المعرفة به. رجع في اليوم التالي بنصّ من أسوأ النصوص الموجودة في سفر حزقيال، وشرحه بالقياس المنطقي فقط. لم تكن المسألة بالنسبة إليه أي شيء مثل أسئلة «راقية» أو «المشروع الأشرف» لأنه كان يعرف المنطق، ولا شيء يعلو على المنطق.

فلنر الآن عمله، ونشاهد نتائج مغامرته الفلسفية. ما هو الكلي؟ يجيب أبيلار هو ما يمكن حمله على أفراد كثيرين كل على حدة. فالإنسان مثلاً، كلي لأن العبارة يمكن انطباقها على جميع أفراد الإنسان. كان هذا تعريفاً منطقياً؛ لكن الفلسفة دخلت عندما سأل أبيلار هذا السؤال: ما هي طبيعة ما يمكن حمله على كثيرين؟ هل له طبيعة خاصة به؟ هل هو شيء؟ أستاذ أبيلار نفسه في المنطق بباريس، غيوم دي شامبو[1] of Champeaux Willam فضّل دائماً الرأي أن الجنس والنوع ليسا مجرّد مفاهيم ذهنية. باختصار، لقد كان كما يسمّيه فلاسفة القرون الوسطى «واقعياً»، لا بالمعنى المعاصر، لكن بمعنى أنه اعتقد بالوجود الحقيقي لبعض العناصر في الأشياء ذاتها التي تجيب عن عمومية المفاهيم. ولهذا الموقف سبب وجيه. فنحن نعطي سقراط وأفلاطون اسمين مختلفين لأنهما متمايزان كأفراد؛ يوجد في كل واحد منهما شيء لا يمكن إيجاده في الأخر، فلنقل مثلاً أجسامهما الخاصة بهما. في نفس الوقت لا نرى فرقاً بالقول إن كلاهما إنسان. والآن انطلاقاً من نفس المبدأ، إذا أمكن حمل «الإنسان» على نفس حقيقة سقراط وأفلاطون، فلا بد من وجود عنصر مشترك بينهما. ما الذي يمكن إيجاده فيهما، بحيث يفسّر حقيقة أن كلاهما إنسان، يجب أن يكون بالضرورة حقيقياً كالذي يجعل كل واحد منهما فرداً جزئياً. وعليه، بما أن هذا العنصر المشترك الذي يجعل سقراط

[1]-غيوم دي شامبو(1122-1070) من فلاسفة القرن الثاني عشر ولد في شامبو درّس في مدرسة كاتدرائية نوتردام بباريس، كانت عبقريته المنطقية سبباً في شهرته، كان مدافعاً عن الواقعية ضد الإسميين(المترجم).

وأفلاطون إنساناً، هو نفس الماهية. إذاً فلنقل إن الطبيعة الإنسانية أو، إذا صح التعبير، «الإنسانوية» جوهر حقيقي حاضر تماماً في كل فرد في عين أنه مشترك بين جميع الناس.[1] رغم أنه كان مجرّد تلميذ في صف غيّوم في ذلك الوقت، لم يتأخّر أبيلار في اكتشاف المغالطة في تفكير معلمه. فمن جهة، إذا كانت الطبيعة الإنسانية موجودة جزئياً في سقراط وأفلاطون، لا يمكن أن يقال إن سقراط أو أفلاطون إنسان حقاً. ومن جهة أخرى، إذا كانت الطبيعة الإنسانية موجودة بشكل كامل في واحد منهما، لا يمكن أن تكون موجودة في الآخر مطلقاً. وبما أنها لا يمكن أن توجد فيهما لا جزئياً ولا كلياً، فهي لا يمكن أن تكون شيئاً، إنها لا شيء.

إذا اعتبر هذا الجدل مجرّد مسألة تاريخية، يكون بحق عينة لأكثر الآثار العقلية فائدة؛ لكنه أصبح في غاية الأهمية عندما بدأ البحث عن الأسباب التي أدخلت فيلسوفين في جدل لا ينتهي. فقد كان غيّوم وأبيلار مقتنعين أن المنهج المنطقي الصرف قد يوصل في النهاية إلى جواب كافٍ عن السؤال. فالمنطق، وخصوصاً منطق العصور الوسطى، محكوم بمبدأ عدم التناقض، الذي ترتبط وظيفته بانطباقه على المفاهيم، لكن ليس دائماً بانطباقه على الأشياء. إذ مهما كانت تركيبة المفاهيم، فلا يمكن للنتائج أن تكون أكثر صدقاً من المفاهيم. بتعبير آخر، يتمثّل الخطأ المشترك بين غيّوم دي شامبو وأبيلار في عدم البحث فيما إذا كان ضرورياً للتفكير الصحيح أن يكون منطقياً، فإنه لا يكفي للتفكير أن يكون منطقياً ليكون صحيحاً. في الواقع، كلاهما كانا محقين منطقياً ومخطئين فلسفياً. فعندما أقول إن إفلاطون إنسان، وإن سقراط إنسان أيضاً، فإن كلمة إنسان يمكن أن تدل منطقياً إما على شيء هو نفسه في الحالتين، أو على شيء ليس نفسه في الحالتين. فلو لم يكن هو نفسه،

---

[1]-6.Ibid., p. 223.

فلماذا يُعطى نفس الاسم؟ وإذا كان نفسه، فكيف يمكن أن نعثر عليه في شيئين؟ لا أستطيع أن أعثر على أدنى عيب في أي من هاتين الحجّتين؛ ولا، بالنسبة لهذه المسالة، كان أبيلار أو غيّوم قادراً على العثور عليه في برهان الآخر. من هنا كان الإخفاق التام في أن يقنع أحدهما الآخر في هذا النوع من الجدل الذي لا يربح فيه إلا الأكثر عناداً.

الأكثر عناداً، طبعاً، كان أبيلار. ولأن غيّوم دي شامبو إنسان مسالم وخجول، فقد حاول إنهاء الجدل من خلال تقديم شيء لتلميذه المزعج. أقول إنه حاول، بروية، لأنه في مناقشة يسود فيها المنطق، بين موقفه الأول وموقف أبيلار لم يبق مجال لثالث. ومن جهة ثانية، بقي غيّوم مقتنعاً كما كان دائماً أن للجنس والنوع حقيقة في ذاتها؛ من جهة أخرى نجح أبيلارد في إقناعه أن «الأشياء مختلفة بعضها عن بعض، وأن لا واحد منها يتشارك مع الآخر، لا في نفس المادة جوهرياً، ولا في نفس الصورة جوهرياً».[1] إذاً، كان غيّوم يواجه المهمة الصعبة في المحافظة على الوجود الحقيقي للجنس والنوع من دون التسليم بوجودهما المتزامن في أفراد كثيرة متمايزة. ولكي يتخلّص من الورطة حكم بأنه لا ينبغي القول بعد الآن إن الجنس والنوع حاضران في الأشياء جوهرياً، أي أنهما حاضران في الأشياء بلا تحيّز. بتعبير آخر، أمل غيوم أن يتملّص من نقد أبيلار من خلال استبدال مجرّد عدم وجود فرق بين شيئين بوجود عنصر مشترك في هذه الأشياء، مثلاً: سبب أن يكون أفلاطون وسقراط إنساناً هو هذا: ليس أبداً لأن نفس الطبيعة الإنسانية حاضرة فيهما، بل لأنهما «لا يختلفان في الطبيعة الإنسانية».[2] باختصار، السبب الوحيد

[1]- ibid., p. 223.

[2]- ibid., p. 228.

الذي يجعل سقراط وأفلاطون متشابهين هو عدم اختلافهما.

أعتقد أن جواب غيّوم دي شامبو هذه المرة كان الأسوأ. لأن أبيلار أجاب فوراً: إن مجرّد انعدام الفرق بين شيئين لا يكفي ليكونا متشابهين. فمثلاً، سقراط وأفلاطون لا يختلفان في الإنسانية، فهما إنسان، لكن يصحّ أيضاً، أن نقول إنهما لا يختلفان في الحجرية، حيث إنهما ليسا حجارة؛ ويمكننا الاعتراض: نعم، لكنهما إنسان، وليسا حجارة، وقد يكون الجواب الجاهز بأننا عدنا بطريقة لا واعية إلى الموقف الأول من السؤال. السبب في تشابه سقراط وأفلاطون هو الغياب السلبي المحض للفرق، يعني، إن فردين من الإنسان ليسا أكثر تشابهاً فيما يتشابهان فيه مما لا يتشابهان فيه. في الواقع، إنهما وبكل بساطة، ليسا متشابهين، وليسا مختلفين. إذاً، على العكس، يكون الفردان متشابهين حقاً، على الأقل، في أن كلاهما إنسان، والسبب في ذلك لم يعد مجرّد انعدام الفرق بينهما؛ فهما لا يختلفان، للسبب الإيجابي أنهما يتشاركان على نحو مساوٍ في نفس الطبيعة الإنسانية. لكن بعد هذا ستواجهنا المشكلة ذاتها: فكيف يمكن أن يكونا مختلفين إذا كانت طبيعتهما واحدة؟ ولو كانت طبيعتهما واحدة، على أي أساس يمكننا أن نقول إن سقراط وأفلاطون هما فردان من الإنسان، ولا نقول إن أفلاطون هو سقراط وإن سقراط هو أفلاطون؟

بعد هزيمته مرتين على أرضه على يد أحد تلامذته، فقد غيوم دي شامبو الشجاعة. فترك الميدان وتوقّف عن التدريس. ارتكب الخطأ الذي لا يمكن إصلاحه في مهنة أستاذ الفلسفة. كانت غلطة، لأن أبيلار أثبت بوضوح أن غيّوم كان مخطئاً، ولكنه لم يثبت أبداً أنه هو كان على صواب. ومع ذلك، لو صبر وانتظر قليلاً، كان يمكن لغيّوم دي شامبو بسهولة أن يكتشف أنهما هو وتلميذه كانا يسألان سؤالاً صحيحاً بطريقة خطأ. بعد توجيه الضربة القاضية لأستاذه في الجولة الثانية، وجد

أبيلار نفسه في الموقع غير المستقر دائماً لبطل عالمي. كانت مهمته أن يقول، لم يعد الجنس والنوع ما لم يكونا، بل ما يكونا. بتعبير آخر، لقد برهن بوضوح أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تعتبر شيئا حقيقياً، موجودة واقعاً خارج الذهن، وكانت المشكلة بالنسبة إليه أن يقول على أي أساس نبرّر لذهننا نسبة نفس الطبيعة لأفراد مختلفين.

يصوّر جواب أبيلار عن السؤال بشكل ملحوظ جداً ما سأتحدث عنه، واسعى للتعليق مطولاً عليه. أرى أن أبيلار قد خلط بين المنطق والفلسفة؛ لكن ماذا عن المنطق ذاته؟ فقد كان أبيلار منطيقاً اعتدى على حقل الفلسفة، لأن مقاربة رجال قرن الثاني عشر الطبيعية للفلسفة كانت مقاربة منطقية، فهم لم يعرفوا عملياً غيره. مع ذلك، قبل دراسة المنطق، كانوا يتعلّمون شيئا مختلفاً؛ هو قواعد اللغة، والنتيجة التي لا مفر منها أن قواعد اللغة كانت مقاربتهم الطبيعية للمنطق. كانت تبعات هذا الإجراء أن أبيلار كان ميّالاً للخلط بين قواعد اللغة والمنطق كما خلط بين المنطق والفلسفة. الآن، ما هو موضوع علم النحو؟ إنه اللغة. فاللغة بذاتها مؤلّفة من كلمات. وعليه تكون المهمة الصحيحة للنحوي تصنيف الأنواع المختلفة من الكلمات التي تتألف منها الأحاديث المشتركة، من أجل تحديد وظائفها المناسبة وصوغ القوانين التي تحدّد علاقاتها. وبوصف النحو علماً متميّزاً - وإنه أساس كل شيء بالنسبة للمخلوقات الناطقة ـ فهو لا يعرف إلا الكلمات. ولو سألت النحوي سؤالاً، وأجابك عنه بوصفه نحوياً، سوف تختزل مشكلتك لا محالة إلى مجرّد سؤال حول الكلمات. من هنا جاءت العبارة الشهيرة لأبيلار: «لكن الآن، بيّنت أسباب عدم تسمية الأشياء كليات، سواء تحدّثنا عنها بفرديّها أو بجمعيتها، لأنها لا تُحمل على كثيرين، تبقى الكلية من هذا النوع منسوبة للكلمات فقط».[1]

[1]- Ibid., p. 232.

لكن بأي معنى يمكن أن يقال إن الكلمة كلية؟

إذاً، كما كتب كلود برنار Claude Bernard ذات مرة في كتابه «مدخل إلى الطب التجريبي» Introduction to Experimental Medicine التجربة هي «ملاحظة إما استثيرت أو طلبت، لتفحّص فرضية،» يمكن استخدام جواب أبيلار عن السؤال بشكل صحيح كحالة نموذجية للتجربة في الفلسفة. كان أبيلار قبل اختلافه مع غيّوم دي شامبو، قد درس المنطق على يد أستاذ آخر، كان مختلفاً تماماً من حيث التوجّه، ولكن في نفس المستوى من عدم الانسجام الفكري. كان اسم المعلم الأول روسلين[1] Roscelin، وكان يتبنّى الرأي القائل إن الكليات مجرّد تفوهات صوتية flatus vocis وهذا مذهب سوف نواجهه ثانية في القرن الرابع عشر، كان روسلين يحوّل الكليات إلى جزئيات وأشياء محسوسة؛ مثلاً الإنسان، ليس أكثر من ضجة جزئية، إنه انزياح فيزيائي للهواء الذي ننتجه عندما نقول: إنسان. اكتشف أبيلار على الفور، في استشرافه الحذر، الخطأ في هذه النظرية. فعندما نقول «إنسان»، نفعل أكثر بكثير من مجرّد ضجيج؛ نحن نتكلّم، والكلام إطلاق أصوات لها معان. وكل واحد من هذه الأصوات الحامل للمعنى هو ما نسمّيه صوتاً أو كلمة. وعندما نسأل أنفسنا كيف يمكن لكلمة إنسان أن تعني في نفس الوقت، فردين متمايزين جذرياً، لا يكون للسؤال المطروح أي علاقة بالطبيعة الفيزيائية للكلمة؛ لأن ما هو خاضع للمناقشة هو المعنى. فكيف تعني كلمة مفردة أحياناً أشياء كثيرة مختلفة؟

كان أبيلار من خلال طرح هذا السؤال، يطرح مسألة فلسفية في غاية الأهمية،

---

[1]- Roscelin of Compiègne روسلان (1050 - 1125)، هو فيلسوف سكولاستي فرنسي. مؤسس الفلسفة الإسمة nominalism التي تقول بأن المفاهيم المجردة، أو الكليات، ليس لها وجود حقيقي وأنها لا تعدو أن تكون مجرد أسماء(المترجم).

لكن لأنه منطقي لم يكن عنده دافع للاهتمام بها. في الواقع، كان يعرف أن هناك كلمات يبقى معناها واحداً عندما تنطبق على صنف كامل من الأفراد، لقد كان يعرف أنه بوصفه منطقياً يحتاج إلى معرفة طبيعتها. فبعض الكلمات، أو الصور، يخصّ فرداً واحداً مثل سقراط؛ وبعضها يتعلّق بمجموعة محددة من الأفراد مثل إنسان؛ عندما تقال هذه الأشياء يحين وقت بدء العمل بالنسبة للمنطقي. لكن أبيلار الذي كان مشغول الذهن بجدله الحديث مع غيّوم، لم يفعل ذلك، بل سأل نفسه بلامبالاة: عندما نستعمل الأسماء الكلية، عمّ نتحدّث؟ فيزيائياً نعرف ذلك، فنحن نتحدث عن كل ما هو فردي؛ وإذا تحدثنا منطقياً، يكون لأفكارنا العامة أو الكليات معنى. والآن، إن ما تعنيه لا يمكن أن يكون شيئاً، لأنها كلية. إذا ما هي؟ المنطقي يسأل هذا السؤال، ويمكنك أن تتأكّد من الجواب: الذي لا يكون شيئا، هو لاشيء. بالتالي، لا شيء في الواقع يجيب عن فكرتنا العامّة؛ بتعبير آخر، إن الأسماء الكلية لا تعني شيئاً. لو قرأ غيّوم دي شامبو هذه السطور،[1] لشكّلت له حيرة أبيلار أفضل عزاء على هزيمته. كان أبيلار بعد الإجابة عن سؤاله بهذا الجواب المنطقي، مستعداً للدفاع عنه حتى النهاية المُرّة والاحتفاظ به رغم كل الصعوبات التي يمكن تصوّرها. كانت أوضح هذه الصعوبات: إذا كانت الأسماء الكلية بلا موضوع محدّد، فبأي معنى يصحّ قولنا إن لها معنى؟ كان علينا تذكير روسلين أن للكلمات معنى؛ وكان يمكن بطريقة لها نفس المستوى من المشروعية البرهنة لغيّوم أن ما تعنيه الكلمات المشتركة ليس موجوداً: لكن ثمّة سؤال ثالث يلحّ علينا: ما الذي نعنيه بمعناها؟

تتناسب العظمة الحقيقية للفيلسوف، دائماً، مع أمانته الفكرية؛ إذاً لا عجب أن عظمة أبيلار تتجلّى بتمامها في لب أزماته. فبدل تلفيق جواب رخيص ومحاولة

[1]- Ibid, p. 235.

تمويهه، دمّر منهجياً كل من كان بمقدوره مساعدته. وبرهن أن «الإنسان» لا يدل على الطبيعة الإنسانية لأنه لا وجود لشيء من هذا في العالم، ثم أضاف إننا عندما نسمع اسماً من هذا النوع، لا نفهم إلى أيّ واحد من الأفراد الكثيرة يشير، لأنه بالفعل لو كانت المسألة كذلك، فلن يكون فرق بين الأسماء العامّة وأسماء العلم. وكما يعبّر أبيلار: «تلك الجمعية المفروضة <التي نموذجها كلمة إنسان> هي العائق المانع لفهم الإنسان الفرد فيها،» لكن بما أن كلمة إنسان لا تدل على إنسان بعينه، فهي تبقى أقلّ دلالة على مجموعة من هؤلاء الأفراد. من هنا يستنتج أبيلار أن « في اسم الجنس «إنسان»، ليس سقراط ذاته، ولا أي إنسان آخر، ولا كل المجموعة الإنسانية هي ما يفهم بشكل معقول من معنى الكلمة».[1] ولأنه كان حكيمًا كما كان نزيهاً، توقّف هذا المنطقي عن طرح الأسئلة حول الدلالة التي يمكن أن تكون عندما لا يوجد ما تدل عليه. لكن الحكمة لم تكن فضيلة قليلة الشأن لأبيلار، فهو وإن استبعد كل الإجابات الممكنة، مع ذلك تابع الإجابة عن السؤال.

كانت النتيجة كل ما يمكن توقعه. وفقاً لأبيلار، يمكن لكلمة إنسان أن تدل على سقراط وأفلاطون لأن هذين الفردين كما يمكن أن يكونا متمايزين عن بعضهما بالنسبة لجوهريهما وأعراضهما، فإنهما «مع ذلك متحدان في كونهما إنساناً».[2] لا يمكن للمرء أن يفهم حتى بأي معنى يمكن لأبيلار أن يعتبر هذا جواباً، ما لم يتذكّر المرء الطبيعة المحددة لهذا السؤال كما رآه، أو بالأحرى كما أراده هو أن يكون، فالمشكلة الآن بالنسبة إليه تكمن بإيجاد سبب إيجابي لوجود الجنس والنوع، لكن هذا السبب الإيجابي قد لا يكون شيئاً. من جهة أخرى، لا يجب أن ننسى أنه، بوصفه منطقياً، كانت فرصته الوحيدة أن يجد مفراً جدلياً من أزماته. فقد اعتقد

[1]- ibid., p. 237.

[2]- ibid., p. 237.

أنه وجده في التمييز الدقيق الذي يمكن أن يرسمه الذهن، بين الحقيقة الفردية للإنسان، الذي هو كائن حسّي موجود، وحقيقة أنه إنسان الذي هو إيجابي لكنه ليس شيئاً. لكي نفهم موقفه، من الضروري أن نفهم بشكل منفصل ما سمّاه أبيلار: لتكون إنساناً to be man. بالطبع، يمكن أن نحاول، لكن الأمل بالنجاح ضئيل.

في الواقع، لست متاكداً أن أبيلار ذاته نجح تماماً في فعل ذلك. كانت مقاربته الأولى للمشكلة من خلال فكرة التماثل. يقول أبيلار «لأجل أن تتوافق الأشياء المختلفة، يعني أن يكون الأفراد متماثلين أو لا يكونوا متماثلين، كأن تكون إنساناً أو أبيض، أو لا تكون إنساناً أو لا تكون أبيض».[1] صحيح تماماً، لكن ما الذي يجعل إنسانين إنساناً، أو شيئين أبيضين أبيض؟ هل نستطيع فهمها بهذا المعنى، أنهما يتشاركان في طبيعة مشتركة، أيُّ انتصار هذا لغيوم دي شامبو! بالطبع، أبيلار لم يُرِد ذلك وكان حذراً في توضيح المسألة قدر الإمكان بإضافة التالي: «نحن لا نفهم شيئاً غير أن هؤلاء الأفراد هم إنسان، وفي هذا لا يختلفون مطلقاً، في هذا أقول إنهم إنسان، رغم أننا لم نحتكم للماهية».[2] صحيح من جديد، لكن إذا لم نحتكم للماهية، فأي جواب إيجابي يمكن أن نعطيه للسؤال؟ أليس هذا مجرّد عودة للموقف الثاني لغيّوم دي شامبو، أن هناك فقداناً بسيطاً أو غياباً للفرق بين أي فردين ينتميان لنفس النوع؟ أبيلار نفسه لم يعتقد ذلك. فهو يرى، أن «ليكون إنساناً» ليس لا شيء، كما أنه ليس شيئاً، إنه تقرير أو شرط؛ فلنقل إنه، بدل الكينونة، طريقة في الكينونة. ووفقاً لتعبيره، «نسميه وضع الإنسان بذاته ليكون إنساناً، الذي هو ليس شيئاً، والذي نسميه أيضاً السبب المشترك في فرض الكلمة على الأفراد، بقدر انسجامهم فيما بينهم.» بالطبع، نحن نفهم كل كلمة يستعملها

[1]- Ibid., p. 238.

[2]- Ibid., p. 238.

أبيلار في الجملة، لكن إذا كان يعني حقاً إن هناك شيئاً، وهو ليس شيئاً، وليس سبباً البتة، فأنا من جهتي الخاصة لا بدّ أن أعترف أني أشعر بالعجز التام عن فهم هذه النقطة.

ثمة شيء من الشك في أنه لم يكن لدى أبيلار أي شيء إضافي ليقوله من الجهة الفلسفية للسؤال. فالأحكام التي لا تشير أطرافها إلى جواهر موجودة بالفعل، ممكنة ويمكن أن تكون صحيحة منطقياً. مع ذلك لا يرى المرء ما يمكن أن يكسبه أبيلار من خلال لجوئه إلى هذه الخدع المنطقية. يقول: «غالباً، نحن نسمي هذه الأشياء سبباً أيضاً، وهي ليست شيئاً، فمثلاً عندما يقال: جُلد لأنه لم يرغب بالظهور في المحكمة. ما أُعلن عنه بأنه سبب، ليس جوهراً. «الآن، أسألك هل هناك كثير ممن يقرأون هذه الكلمات يرغبون بالظهور في المحكمة؟ لأني آمل أن لا يجلد أحد منهم. الاعتراض الذي وجّهه أبيلار ضد غيّوم في مرحلة مبكرة من النقاش يعمل الآن ضد موقفه هو. إذا كنا نتعامل هنا مع غياب سلبي محض للرغبة، فلا يمكن اعتبارها سبباً. في الواقع، ذلك الرجل «لا يرغب في» لأنه «يرغب أن لا» وهو يرغب فيه في الظروف التي لا يرغب أن يرغب فيها. نفس الملاحظة تنطبق على السؤال الذي نعالجه؛ لن يسعفنا مطلقاً أن نقول إن سقراط وأفلاطون هما في نفس الظرف إنسان لأنهما ليسا مختلفين بالنسبة لذلك الظرف؛ ما نريد معرفته هو العكس تحديداً: إذا لم يكونا مختلفين كإنسان، فذلك لأنهما متماثلان كإنسان. ليس عند أبيلار جواب آخر على هذا الاعتراض الدقيق، غير هذا: «يمكننا أيضاً أن ندعو تلك الأشياء عينها المقوّمة لطبيعة الإنسان، والتماثل المشترك الذي فُرض فهم الكلمة من خلاله، وضع الإنسان».[1] كما يتضح في هذه الحالة، أن السبب الحقيقي لفرض أسماء الأجناس ليس الأشياء نفسها، بل تشابهها المشترك، ببساطة

[1]- bid., p. 239.

وقع أبيلار في الدور.

ربما لم يكن بمقدوره فعل أكثر من ذلك عن طريق المنطق وحده. أتخيّل أنه شعر بذلك على نحو غامض، لأنه تخلّى عن المشكلة فجأة، لكن فقط ليعالج مشكلة أخرى لا تقل عنها صعوبة، وهي مشكلة لم يكن بجاهزية أفضل لحلها: فقد اعترف أن لدينا نوعين من المعرفة، تلك التي تعبّر عن ذاتها في أسماء الأجناس، والتي تنطبق عليها أسماء الجنس، ما هي قيمه هذين النوعين؟ هذا من جديد كان سؤالاً مهماً جداً وذا مغزى فلسفي، وهو يساوي السؤال: هل العلم معرفة بالكليات أو هو معرفة بالجزئيات، لسوء الحظ، المساعدة الوحيدة التي يمكن لأبيلار الاتكال عليها في محاولته للإجابة عن السؤال الثاني، كانت فشله بالإجابة عن السؤال الأول. فكما كان عاجزاً أن يقرر ما إذا كان تشابه المواضيع المتماثلة أمراً حقيقيا أم لا، كان مستحيلاً بالنسبة إليه التقدير الصحيح لقيمة الأفكار العامّة. غير أنه حاول كعادته بطريقة ذكية جداً.

بما أن أبيلار لم يستطع إيجاد أساس موضوعي لفرض أسماء الجنس، فقد بحث عنها في الذهن. وهذا لم يعنِ شيئاً أقل من استبدال المنطق والفلسفة بالسيكولوجيا. لذلك سأل نفسه، ما هي طبيعة تلك الصور الذهنية، «التي يبنيها الذهن لذاته عندما يرغب وكما يرغب»، مثل مفهوم الإنسان. في الإجابة عن السؤال، لم يستطع أبيلار أن ينسى نتيجته السابقة، أن الكليات ليست أشياء. وفقاً لذلك وصف المفاهيم بأنها تماثلات خيالية ومختلقة لموضوعاتها الحقيقية، «كتلك المدن الخيالية التي تُرى في الأحلام، أو ذاك الشكل للبنيان المسقط الذي يفهمه الفنان على أنه الصورة والمثال للشيء الذي يبحث عنه، والذي لا نسميه

جوهراً ولا عرضاً».[1] بتعبير آخر، رغم أن ما تمثله قد يكون شيئاً حقيقياً في ذاته، فما نسميه مفهوماً ليس له واقع أكثر من انعكاس شيء في المرآة. علاوة على ذلك، بين المفاهيم، بعضها صور ذهنية لأشياء موجودة في الواقع، وبعضها ليس كذلك. فعندما أسمع كلمة سقراط، أستطيع أن أصوّر لنفسي الوجه الخاص وصورة سقراط، بكل المميزات التي تجعله مختلفاً عن أفلاطون؛ لمفهومي إذاً موضوع محدد. وعلى العكس، عندما أسمع كلمة إنسان، لا أستطيع أن أفكر بأي فرد محدد كممثل للطبيعة الإنسانية في كليتها. ما يحصل إذاً هو، كما يقول أبيلار أن: «صورة معينة تنشأ في ذهني، مرتبطة جداً بإنسان مفرد، وهي مشتركة بين الكل، وليست علَماً لأحد»[2].

كان هذا الجواب توقّعاً لافتاً لما سيقوله جون لوك John Look في زمن متأخر جداً، عن نفس الموضوع؛ لكن الجدير بالملاحظة أن أبيلار استشرف بطريقة محيّرة نقد بركلي Berkeley للوك وقَبِل به. إن دقّة لغته الفلسفية منعته من رؤية الصعوبة التي تتخفى وراء وصفه للأفكار العامة. أوّلاً، بما أن الطبيعة الإنسانية لا توجد بذاتها، يعني أن هذه الأفكار ليس لها موضوع. ثانياً، وفقاً لوصف أبيلار للفكرة العامة لـ «الأسد» مثلاً، ينبغي أن تكون شبيهة بصورة صنعت لتبيّن ما يسميه «طبيعة كل الأسود.» فكيف يمكن هذا الأمر في مذهب فرضيته الأساسية أن كل ما هو جزئي، وبالتالي أن كل أسد له طبيعته الخاصة؟ من جديد، يضيف أبيلار ينبغي أن تكون هذه الصورة الذهنية قد صنعت «لتمثّل ما ليس خاصاً لأي واحد منها».[3] والآن، أسألكم، هل يمكنكم تخيّل أن ذيل هذا الأسد لا يناسب

[1]- Ibid., p. 239.

[2] - bid., p. 240.

[3] - Ibid., p. 241.

مؤخرة أسد معيّن، وأنه مع ذلك سيناسبها جميعاً؟ وإذا فكرتُ بأسد ذي عرف، فماذا عن بقية الأسود التي لا عرف لها؛ وإذا فكرت بأسد بلا عرف، كيف يمكن للأسود التي لها عرف أن تتمثل أو حتى ينطبق عليها المعنى؟

وصل أبيلار فوراً إلى النتيجة، لا توجد أفكار عامة. الله وحده يملكها، وهذا بالنسبة إليه سبب قدرة الله على الخلق، والاستمرار بحفظ الوجود وكثرة الأفراد الموزّعة بين أجناسها وأنواعها المختلفة. وبوصفه خالقاً، هو كالفنان، «الذي يشرع بتأليف شيء، يتصوّر في ذهنه مسبقاً الشكل المماثل للشيء الذي يؤلّفه.» من هنا، بالنسبة لله، يمكن خلق عدد غير محدّد من الأفراد المتمايزين، الذين يُصنعون كلهم على شاكلة الفكرة نفسها، وكذلك ينتمون إلى النوع الواحد عينه. لكن الله هو الله، والبشر ليسوا سوى البشر. نحن لا نستطيع فعل ما يفعله الله بسهولة، أي كما يقول أبيلار، خلق تلك «الأفعال العامة» التي هي الأجناس، أو تلك «الحالات الخاصة» التي هي الأنواع. في الواقع، نحن لا نستطيع خلق أي نظام طبيعي وعام، لكننا نستطيع فقط أن نصنع الأشياء الاصطناعية الجزئية. كل ما نحتاجه، ولحسن الحظ نملكه، هو الصور الجزئية إضافة إلى الصور المركّبة والمشوّشة التي تنتج فينا من تراكب الصور الجزئية. من هنا كانت النتيجة النهائية لأبيلار، أنه يمكن أن يكون للإنسان فهم صحيح لما يرِد إلى الحواس، أمّا فهم تلك الأشكال العامة التي لا يمكن فهمها من خلال الحواس، فيبقى أقل بكثير من كونه رأياً.

ما هو جدير بالملاحظة حقاً حول إبيستمولوجيا أبيلار هو التالي: كل شيء بذاته يشكّل تجربة فلسفية مكتملة. فنحن هنا نتحدّث عن واحد من أذكى العقول التي جادت بها القرون الوسطى على الإطلاق؛ بدأ بتفسير المنطق بلغة النحو؛ ثم تابع

بتفسير الفلسفة بلغة المنطق، وعندما فشل بإيجاد جواب إيجابي عن سؤاله، نراه في النهاية يختزله إلى حلّ سيكولوجي. ولكن هل كان حلاّ؟ إذا كان لا يوجد شيء في الواقع للإجابة عن مفاهيمنا المشتركة أو بتحديد أكثر، إذا كانت المماثلة ليست شيئاً حقيقياً في الأشياء، فكيف يمكن للتشابه أن يوجد في أفكارنا عنها؟ كانت الصعوبة حقيقية جداً لدرجة أن أبيلار نفسه شعر بها، لكن حتى إشارته الأخيرة إلى نظام أفكار إلهية تبقى أقل من جواب وهي أقرب إلى الملاحظة العابرة التي استلهمها من خلال نص قصير في Priscian‘s Grammar.[1] كما يقول بريسيان إذا كانت الصور العامة والخاصة للأشياء المعقولة موجودة في العقل الإلهي، فلا بد من إثارة مشكلة علاقتها بالأجسام التي أُنتجت فيها. لو كان وضع أبيلار يسمح له أن يفهم أهمية هذه المشكلة وأن يدرك طبيعتها الخاصة، لاستطاع في النهاية أن يناقش مشكلة فلسفية بطريقة فلسفية. ولمّا فشل في فعل ذلك، فنحن لا يمكننا حتى التكهّن بجوابه عن السؤال. كان يمكن على الأقل أن يوجد جواب، وكان تاريخ الفلسفة الوسيطة سيتبع بالتأكيد مساراً مختلفاً. كانت النتيجة النهائية لغلطة أبيلار هي ذاتها – ونحن حتماً سنرى أخطاء مشابهة بعدها – الشكوكية Scepticism. لو كانت المفاهيم مجرّد كلمات من دون أي مضامين أقل أو أكثر من الصور المبهمة، لكانت كل المعرفة الكلية مجرّد مجموعة من الآراء الاعتباطية. وما نسمّيه عادة علماً لن يعود نظام علاقات عامة ضرورية وسيجد نفسه مختزلاً إلى خيط مفكوك يربط بين وقائع متصلة تجريبياً.

نستنتج من تجربة أبيلار أن الفلسفة لا يمكن تحصيلها عن طريق المنطق المحض. هكذا بدت النتيجة لمراقب دقيق في القرن الثاني عشر، هو العالم بالثقافات

[1]- Ibid., p. 242.

القديمة الإنكليزي المحبوب جداً يوحنا السلزبري[1] John of Salisbury. الذي بعد سنوات من إكمال دراسته في باريس رجع كرجل ناضج ليزور رفاقه القدامى «الذين مازال جدلهم متحجّراً» والذين لم يخطوا خطوة إلى الأمام. يقول يوحنا سالسبري «وجدتهم كما كانوا من قبل، وحيث كانوا سابقاً؛ لا يبدو أنهم تقدموا مقدار بوصة في حلّ المسائل القديمة، ولا أضافوا اقتراحا ًواحداً. الأهداف التي الهمتهم حينها، ما زالت ملهمة لهم؛ تقدّموا في نقطة واحدة فقط: لم يتعلموا الاعتدال، ولم يعرفوا التواضع، إلى الحد الذي يجعل المرء ييأس في إصلاحهم، ذلك أن التجربة علمتني شيئاً واضحاً، إذا كان المنطق يدفع إلى المزيد من الدراسة للعلوم الأخرى، فإنه في ذاته عديم الحياة وغير مثمر، ولا يمكنه أن يجعل الذهن يسلم بنتائج الفلسفة باستثناء إمكان فهم الشيء نفسه من مصدر آخر».[2]

فلتكن تجربة يوحنا سالسبري تجربتنا. فإذا نجحنا، كما آمل، في إيجاد عدد من القضايا المشابهة التي تؤدّي جميعها إلى نفس النتيجة، فقد يسوّغ لنا تحويلها إلى تجربة واحدة متماسكة في الماهية الواقعية للفلسفة، ونسبة الوحدة الموضوعية لها.

---

[1]- يوحنا السلزبري (1115/20– 1180) من اهم فلاسفة القرن الثاني عشر، درس في باريس الفن والفلسفة وكان تلميذاً لأبيلار. ساهم في تطوير الفلسفة الاخلاقية والسياسية.

[2]-Joannis Saresberiensis, Metalogicus, lib. II, cap. 10; Pat. lat., vol. 199, col. 869. As translated by J. H. Robinson and H. W. Rolfe,Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters, N. Y., 1898, p. 223.



الفصل الثاني

اللاهوتانية والفلسفة

الفصل الثاني

اللاهوتانية[1] والفلسفة

عندما أُعيد اكتشاف المنطق في العصور الوسطى بين أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثاني عشر، فُتن مكتشفوه بجاذبية التفكير الصوري والجمال المجرّد لقوانينه. فاندفعوا بميل طبيعي للتعامل بطريقة منطقية صرفة مع كل الأسئلة المطروحة. هذا ما فعلوه مع الفلسفة وما كان متوقّعاً أن يفعلوه مع اللاهوت أيضاً، مع فارق وحيد، أن أحداً من الفلاسفة البارزين لم يتصدّ لتدخّل المناطقة، في حين عمل عدد كبير من اللاهوتيين على منع المنطق من انتهاك حرمة اللاهوت. في الواقع، كان كبار المناطقة في العصور الوسطى يُتّهمون بالهرطقة أو حتى يدانون بها. فقد أدين بيرنجيه دو تور[2] Berenger of Tour بسبب المعالجة الجدلية للاستحالة الجوهرية[3] transubstantiation، وروسلين دو كومبين[4] Roscelin of Compiegne وأبيلارAbelard، بسبب التفسير المنطقي لسر الثالوث. رغم أن أبيلار نفسه كان معتدلاً في هذه المسائل. أو على الأقل، كان يعتبر نفسه كذلك، ولا يمكن إنكار أن أحد مقاصده الأساسية، عندما كتب للمرة الأولى في المسائل الفلسفية، كان

---

[1]- اللاهوتانية: التقليل من أهمية الفلسفة والعلوم في تفسير الوجود، وإخضاع المعرفة لسلطة اللاهوت(المترجم).

[2]-أشهر الذين قالوا بالحضور الرمزي هو بيرنجيه لاهوتي مدرسة تور في فرنسة. فقال أن ما نتناوله هو «صورة المسيح». فحُكِم عليه في عدّة مجامع محلية، وفي مجمع اللاتران سنة 1059. أُرغم على الاعتراف بأن «الخبز والخمر على الهيكل، بعد التكريس، ليسا فقط سر يسوع المسيح، بل جسده ودمه. (المترجم).

[3]- مصطلح لاتيني اعتمد على فلسفة أرسطو التي تميِّز بين الجوهر والعَرَض، وهو التعليم الذي قبلته كنيسة روما في مجمع اللاتران الرابع في 1215، وقد سبق هذا التعليم كتابات رومانية، ثم عادت الكنيسة الكاثوليكية لتأكيد ذات التعليم في مجمع ترانت في 1551(المترجم).

[4]- Roscelin of Compiègne (c. 1050 – c. 1125),فيلسوف ولاهوتي فرنسي، ينسب إليه تأسيس المدرسة الاسمية في الفلسفة.

تبيين كيف يمكن لهذا الشيء أن يتم من دون إساءة إلى قواعد المنطق الضرورية أو إلى سلطة الإيمان المسيحي. لكن من المؤسف أن حسن النيّة مع المنطق لم تكن قادرة على صنع لاهوتي أو فيلسوف. كان أبيلار قبل وفاته راهباً عجوزاً متعباً، شديد التقوى في رهبانية بندكتين Benedictine، وكان مذهبه ومازال مداناً من الكنيسة. ففي صراعه مع القديس برنار دو كليرفو[1] of Clairvaux St. Bernard كان الفوز حليف القديس برنار لا أبيلار.

إن التاريخ الطويل من الصراع بين المناطقة واللاهوتيين، الذي استمرّ لأكثر من قرن، ما كان ليعنينا، لو لم تكن الفلسفة شريكة فيه. فقد كان بإمكان أي أستاذ للمنطق في القرن الثاني عشر أن يسمّي نفسه فيلسوفاً، رغم عدم إدراكه للخط الفاصل بين المنطق والفلسفة، ورغم أنه لم يتعلّم أو يعلّم شيئاً غير النحو والمنطق. لم يرَ اللاهوتيون أسباباً للقلق من الأخطاء التي ارتكبها المناطقة. وحتى لو وجدت هذه الأسباب، كانوا سيفشلون تماماً في فهمها. الشيء الوحيد الذي كانوا يدركونه في هذه المسألة هو أن من كانوا يدرّسون المنطق هم نفس الذين يسميهم الجميع فلاسفة، والذين هم أنفسهم كانوا مقتنعين أن الفلسفة ليست إلا المنطق المطبّق على المسائل الفلسفية. أمّا من جهة اللاهوت، فكان الأمر واضحاً، فلو سُمح للمنطق بحرية مناقشة ومعالجة الأسئلة اللاهوتية، لكانت النتيجة المحتومة هدماً تاماً للّاهوت. نظراً للظروف المهنية لهؤلاء والزمن الذي عاشوا فيه، لم يُتوقّع منهم أن يفهموا أفضل من المناطقة أنفسهم , مكمن الخطأ في الفهم المنطقي المحض للفلسفة. لم تكن مهمتهم بوصفهم لاهوتيين إنقاذ الفلسفة من المنطقانية، بل إنقاذ الإنسان من الجحيم الأبدي، من خلال الإيمان والنعمة. وكان لا بدّ من إزاحة أي عائق يقف في طريق هذا الأمر، حتى لو كانت الفلسفة نفسها. لكن كيف يمكن للّاهوت أن يتخلّص من الفلسفة، وماهي الطريقة الفضلى ؟ كان هذا سؤالاً شديد التعقيد.

---

[1]-برنارد كليرفو، القديس (1153-1090م). عالم لاهوت مسيحي وزعيم الطريقة البندكتية الدينية(المترجم).

إن أوضح طريقة للتعامل مع هذه المشكلة، هي استئصال الفلسفة والمسائل الفلسفية من الذهن البشري. فحيثما وجد اللاهوت، أو ببساطة الإيمان، يوجد لاهوتيون ومؤمنون متحمّسون للوعظ أن النفوس التقية لا تنفعها المعرفة الفلسفية، وأن التأمل الفلسفي لا ينسجم أساساً مع الحياة المخلصة في تديّنها. اتصف قلّة من المؤيّدين لهذا الموقف بالفظاظة، لكن الآخرين كانوا رجالاً أذكياء، لا تقل قدراتهم الفكرية عن حماسهم الديني مطلقاً. كان الفرق الوحيد بين هؤلاء الرجال والفلاسفة الحقيقيين، أنهم عوضاً عن استعمال العقل لصالح الفلسفة، حوّلوا قدراتهم ضدها.

فلو نظرنا إلى تاريخ الفكر الإسلامي مثلاً، نجد في الغزالي نموذجاً كاملاً عن هذا الموقف. حيث حصلت قبل عصر الغزالي بسنوات ردة فعل عنيفة في الإسلام ضد إدخال الجدل إلى علم الكلام. وكان الفريقان الروحيان اللذان استمرت خصومتهما بلا توقف على مرّ تاريخ العصور الوسطى المسيحية موجودين في الميدان، وهذا ما كان واضحاً في المراحل الأولى من تاريخ الفكر الإسلامي. فوفقاً للتراث، استنتج بعض المتكلّمين المسلمين، من قول النبيّ: «أوّل ما خلق الله العقل»[1]، أن التأمّل فرض ديني على المؤمنين؛ وهذه حجّة سنجد أنها مطابقة لعبارة شعبية في كتابات بيرينجيه دو تور. أماّ بالنسبة لمتكلمين آخرين، فكان العكس، «كل ما زاد عن التعاليم الأخلاقية العادية فهو بدعة... لأن الإيمان عمل، لا علم»[2]. إنه موقف يشبه تماماً موقف مجموعة واسعة من اللاهوتيين المسيحيين المتأخّرين. لقد كان الغزالي أفضل ممثّل لهذا الموقف، لأنه كان موهوباً بذكاء لامع في الفكر الفلسفي الذي كرهه تماماً. وكان كتابه الشهير تهافت الفلاسفة الذي كُتب حوالي 1090، تأكيداً مدهشاً على مقولة أرسطو: «إذا كنت تقول إن هناك حاجة للفلسفة، عليك أن تتفلسف، وإذا كنت تقول إنه لا حاجة للفلسفة، فأنت بحاجة لأن تتفلسف، على أي حال عليك أن تتفلسف.»

[1]- As quoted by T. J. de Boer, The History of Philosophy in Islam, trans, by E. R. Jones, London, 1933; p. 43.

[2]-ibid.

استطاع الغزالي بموقفه المعادي للفلسفة الأرسطية، كما درّسها الفارابي وابن سينا، أن يستخدم أسلحة أرسطو ببراعة. صحيح أنه كان يقتبس من الشارح المسيحي لأرسطو يوحنا النحوي[1][2] Johannes PhiloPhonus، الذي يقدّره اللاهوتيون المسيحيون المتأخرون بسبب موافقته على نقد ارسطو؛ لكن هذا ليس اهتمامنا هنا. المسألة الوحيدة التي تهمّنا هنا هي التشابه الصادم بين هذين الموقفين وتماهي نتائجهما الفلسفية. إن استخدام المنطق ضد المنطق لصالح الدين هو بحد ذاته موقف مشروع ونبيل، لكن إذا تبنّيناه، يجب أن نكون مستعدّين لمواجهة نتائجه الضرورية. أولاً، عندما يحاول الدين تأسيس نفسه على أنقاض الفلسفة، يبرز عادة فيلسوف ليؤسس فلسفة على أنقاض الدين. بعد كل غزالي يأتي في الغالب ابن رشد ليردّ على تهافت الفلاسفة بتهافت التهافت، كما كانت الحال مع الكتاب الشهير الذي ألّفه ابن رشد تحت هذا العنوان، فهذه الدفاعات عن الفلسفة، التي تُعرض كأنها على يد معارضين لاهوتيين، تكون في العادة هادمة للدين. وثانياً، ليست مغانم الفلسفة أكثر من مغانم الدين في هذه الصراعات؛ لأن أسهل طريقة بالنسبة للاهوتيين في الدفاع عن موضوعهم أن يبيّنوا أن الفلسفة ليست قادرة على الوصول إلى نتائج مقبولة عقلياً حول أي مسألة تتعلّق بطبيعة الإنسان ومصيره. من هنا جاء شكّ الغزالي بالفلسفة التي حاول إصلاحها، كما الحال عادة، من خلال التصوف الديني. فالله الذي يعجز العقل عن إدراكه، يمكن كنهه بالتجربة الروحية؛ والعالم الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يفهمه، يمكن التعالي فوقه والتحليق عالياً بصحبة روح النبي. لا حاجة للقول، إن الفيلسوف بما هو فيلسوف ليس ضد التصوّف؛ ما لا يحبّه الفيلسوف هو التصوف الذي يفترض أن هدم الفسفة شرط ضروري. فإذا كانت الحياة الصوفية

[1]-جون فيلوبونوس (490 تقريبًا - 570 تقريبًا) المعروف أيضًا باسم يوحنا النحوي أو يوحنا السكندري، فيلسوف مسيحي اهتم بالتعليق على كتابات أرسطو وألف عدد كبير من الأطروحات الفلسفية واللاهوتية. كان فيلوبونوس مثيرًا للجدل في بعض الأحيان، بخروجه على الفكر الأرسطي-الأفلاطوني الحديث التقليدي، وطرح أسئلة منهجية تؤدي في النهاية إلى التجريبية في العلوم الطبيعية(المترجم).

[2]-Ibid., p. 159.

- وهذا يبدو صحيحاً ـ واحدة من الحاجات الدائمة للطبيعة الإنسانية، فلا يجب احترامها فحسب، بل يجب حمايتها من الهجمات المتكررة للعقول السطحية. مع ذلك، يصحّ قولنا إن المعرفة الفلسفية حاجة ثابتة للعقل الإنساني وأن هذه الحاجة أيضاً يجب أن تحترم. هذا الأمر بالنسبة إلينا في غاية الصعوبة، ولكن في نفس الوقت شديد الأهمية، ففي خضمّ هذه المشاكل، علينا أن نحافظ على كل هذه الأنشطة الروحية التي تُجلّ الطبيعة الإنسانية وتعظّم حياة الإنسان. فنحن لا نكسب شيئاً إذا دمّرنا شيئاً لننقذ آخر. فإما أن يستمرا معاً أو يسقطا معاً. إذاً، فالتصوّف الحقيقي لا يوجد مطلقاً بلا بعض اللاهوت، واللاهوت السليم ينشد دائماً دعماً فلسفياً؛ لكن الفلسفة التي لا تفسح بعض المجال على الأقل للّاهوت، هي فلسفة قصيرة النظر، إذاً كيف نسمّي ما لا يسمح بمجرّد احتمال وجود تجربة صوفية لاهوتاً ؟

كان الشعور الملتبس بهذه العلاقات الضرورية حافزاً للّاهوتيين من أجل التعامل بطريقة أقل تطرّفا مع التفكير الفلسفي. فعوضاً عن محاولة القضاء عليه من خلال التشكيك بكتابات الفلاسفة، رأى بعض رجال الدين أنه من الأفضل تطويع، وإذا جاز التعبير، تدجين الفلسفة من خلال دمجها باللاهوت. أعتقد أننا سنرتكب خطأً كبيراً إذا بحثنا عن خطة مخادعة أو غادرة وراء هذه الخطوة. فعندما حاول رجال اللاهوت، بصرف النظر عن معتقداتهم، إعادة صوغ الفلسفة لتتناسب مع معتقداتهم، كانوا مدفوعين لهذا الفعل بقناعة خالصة أن الفلسفة في ذاتها شيء ممتاز، وأنها جيدة، وأن السماح باندثارها أمر مخزٍ. من جهة أخرى، وحيث يفترض أن توجد الحقيقة الموحاة، الحقيقة المطلقة، تكون الطريقة الوحيدة لإنقاذ الفلسفة بإثبات أن ما تعلِّمه يتماهى في حقيقته مع ما في الدين الموحى. فالأنساق المختلفة التي يمكن إيجاد مصدرها المشترك في هذا الموقف هي دائماً جليلة القدر ومؤثّرة، وأحياناً عميقة، ونادراً جداً تكون فاقدة للأهمية. وبسبب جدية مقصدها، وشجاعتها في التعامل مع المسائل الميتافيزيقية، كانت هذه التعاليم في الغالب مصدراً لتقدّم الفلسفة.

فهي تشبه الفلسفة، وتتحدّث مثل الفلسفة، وأحياناً تُدرَس وتدرَّس في المدارس باسم الفلسفة: مع ذلك في الواقع، إنها ليست أكثر من تعاليم لاهوتية بلباس فلسفي. فلندعو هذا الموقف «لاهوتانية» Theologism ونرى كيف يعمل.

مهما كان الاختلاف في الفهم الناتج عن تبدّل الزمان، واختلاف الأماكن والحضارات، فإن هذه المعتقدات تتشابه على الأقل في أنها جميعها تتأثر تماماً بشعور ديني خاص أستأذن بتسميته، لأجل التبسيط، الشعور بمجد الرب. ولا حاجة للقول إنه لا يوجد دين صحيح خالٍ من هذا الشعور. وكلما كان الشعور بمجد الرب أعمق كلما كان أفضل؛ لكن اختباره بعمق شيء، والسماح له بالإملاء شيء آخر، لأنه لا يخضع لسلطة العقل، وهو يفسّر العالم بطريقة دائرية بالكامل. عندما وحيث يسمح للتدين أن يخوض في حقل الفلسفة، تكون النتيجة العادية: بقدر تمجيد عظمة الرب يستمرّ اللاهوتيون أصحاب العقول التقية بمحق ما خلقه الله. فالله عظيم، ومتعالٍ، وقدير؛ فأيّ دليل يمكن أن يعطى على تلك الحقائق أفضل من القول: إن الطبيعة والإنسان في الأساس مخلوقات تافهة، وضيعة وعاجزة؟ إنه منهج خطير بالفعل، لأنه يهدف، على المدى الطويل، لإيذاء الفلسفة والدين معاً. في هذه الحالة يسير تعاقب التعاليم غالباً بالطريقة التالية: يؤكّد أحد اللاهوتيين، وبكل نية سليمة، وكحقيقة قائمة على مبادئ فلسفية، أن الله هو كل شيء ويفعل كل شيء، في المقابل، إن الطبيعة والإنسان هي لاشيء ولا تفعل شيئاً؛ ثم يأتي الفيلسوف الذي وهب اللاهوتي نجاحه في إثبات أن الطبيعة عاجزة، ليؤكّد على فشله في البرهنة على وجود الله. من هنا النتيجة المنطقية، أن الطبيعة مجرّدة تماماً من الحقيقة والفهم. هذا تشكيك، ولا يمكن اجتنابه في هذه الأحوال. والآن يستطيع المرء احتمال العيش في الشك الفلسفي، طلما أنه مستند إلى إيمان ديني إيجابي؛ لكن حتى لو كان الإيمان موجوداً يبقى المرء شاكاً في الفلسفة، وإذا فقدنا إيماننا، ما الذي سيبقى فينا غير الشك المطلق؟

من هذا المنظور، لا يوجد تجربة فلسفية أكثر أهمية من عقيدة الأشاعرة،

الفرقة الإسلامية التي نشأت في أواخر القرن التاسع وبدايات القرن العاشر. بعد الاتصال الأول الذي حصل بين الفكر اليوناني والدين الإسلامي، جرت محاولات من جانب المتكلّمين المسلمين للاعتراف بالفلسفة من الداخل من أجل صهرها بانسجام في الموضوعات الأساسية لمعتقداتهم. أسّس الفرقة أبو الحسن الأشعري (873-935) الذي وصفه البروفسور[1] T. J. de Boer، في كتابه القيّم تاريخ الفلسفة في الإسلام History of Philosophy in Islam (ص. 56) بأنه الرجل «الذي يفهم كيف يردّ ما لله لله، وما للإنسان للإنسان.» لا أشك أن مقصد الأشعري شريف؛ وهو بالتـأكيد كان يقصد ردّ ما لله لله وما للإنسان للإنسان، لكن هل فهم كيف يفعل ذلك أو لا؟ هذا سؤال مختلف تماماً. في الواقع، إذا كان يُنسب للأشعري جزء قليل من المواقف الفلسفية التي تمسّكت بها مدرسته فيما بعد، تكون الحقيقة أن طريقته في الفهم تجلّت في رد كل شيء لله ولا شيء للإنسان. كانت عقيدته نموذجاً واضحاً لما يمكن أن يحصل للفلسفة عندما يعالجها رجال اللاهوت، بمنهج لاهوتي، ولأجل غاية لاهوتية.

وفقاً لموسى بن ميمون، الذي يشكل كتابه دلالة الحائرين[2] مصدرنا الأساسي للمعلومات هنا، يوجد اثنتا عشرة مسألة مشتركة بين جميع المتكلمين المسلمين، بعضها يتلاءم مباشرة مع البحث الحالي. لكن قبل فحص محتوياتها من المفيد التأكيد على الروحية التي صيغت فيها تلك المسائل. يقول موسى بن ميمون: « لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوى النصارى ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة بين تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأت ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة،

---

[1]- مستشرق هولندي (ت 1942).. درس الآداب العربية، وتخصص في الفلسفة الإسلامية، وأرخ لها في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» الذي وضعه بالألمانية 1921 (ترجم إلى العربية)، وتناول فيه نشأتها، وتطورها، ومشهوري رجالها، وأهم مسائلها(المترجم).

[2]- الاقتباسات التالية عن موسى بن ميمون تعود إلى الترجمة الإنكليزية لكتاب دلالة الحائرين:
by M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, 2d edition: Routledge, London; Dutton, New York, 1928.

فنشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، وليردوا على تلك الآراء التي تهدد قواعد شريعتهم»[1].. باختصار، كما نقول اليوم، لم تكن فلسفة أولئك المسيحيين إلا ذلك الفرع الخاص من اللاهوت الذي نسميه الدفاعيات. ثم يتابع موسى بن ميمون ليقول إن المسلمين لمّا بدأوا ترجمة كتب الفلاسفة اليونانيين، من السريانية إلى العربية، ترجموا أيضاً انتقادات أولئك الفلاسفة التي أوردها فلاسفة مثل يوحنا النحوي، وآخرون غيره، لم يتبنّوا تلك الانتقادات من أجل أن تساعدهم على هدم الفلسفات الزائفة فحسب، بل «انتقوا من آراء الفلاسفة القدماء ما يخدم أهدافهم،» جازمين أن ـ حسب تعبير ابن ميمون ـ بعض هذه التعاليم «حوت مسائل للدفاع عن الدين القويم»[2]. وقد قدّم هذا التطور الجديد للاهوتهم وجهاً غير معروف للّاهوتيين المسيحيين اليونانيين؛ بعد تبنّي نظريات جديدة، يقول موسى بن ميمون، كانوا مجبرين على الدفاع عنها، وبالتالي على بناء تفسير متماسك للعالم.

لقد كان متماسكاً بما يكفي، لكن هل كان صحيحاً؟ وصف موسى بن ميمون الذي قد يكون إضافة إلى توما الأكويني أكثر اللاهوتيين توازناً في العصور الوسطى، وصف بصورة إبداعية اللعبة التي كان هؤلاء الرجال يلعبونها. يقول موسى بن ميمون: «ليس هدفنا انتقاد الأمور الخاصة بأي معتقد، أو الكتب التي ألّفت حصرياً لصالح هذه الجماعة أو تلك. نحن ببساطة نستدلّ على أن اللاهوتيين السابقين المسيحيين اليونانيين والمسلمين عندما وضعوا مسائلهم لم يحققوا في الخصائص الحقيقية للأشياء؛ في البداية فكّروا بما ينبغي أن تكون خصائص الأشياء التي يجب أن تشكّل دليلاً لصالح أو ضد عقيدة ما؛ وعندما وجدوا هذا أكّدوا أن الشيئ يجب ان يحوز هذه الخصائص؛ ثم وظّفوا نفس التأكيد كدليل على الحجج المشابهة التي أدّت إلى هذا التأكيد، والتي إما أنها دعمت بعض الآراء أو فنّدتها.» باختصار، استنتج ابن ميمون،

[1]-نقلنا هذا النص حرفياً من النسخة العربية لدلالة الحائرين.(المترجم).

[2]-Mai‘monides, op. cit., p. 109.

أن هؤلاء الرجال كانوا يفعلون تماماً عكس ما دعانا ثمستيوس[1] themistius بحق لفعله، وهو انطباق الآراء على الواقع، عوضاً عن انطباق الواقع على آرائنا؛ وهذا لا يمكن فعله ومحاولة فعله مضيعة للوقت.

الملاحظ أن ابن ميمون لم يتوقف عند هذا الحد. بل وصل بتحليله أبعد، وصل إلى لبّ تلك المعتقدات ونجح في عزل الشوائب، وهذا ما شكّل النواة الأولى لما لحق من تطورات. كان اتهامه لمؤلفيها بعدم الاهتمام بالطبيعة الحقيقية للأشياء سطحياً، لكنه كان صحيحاً. ما أدركه ابن ميمون بوضوح، وباستشراف ملحوظ، أن هؤلاء الرجال أنفسهم كانوا واعين لهذا الأمر، وأن كل تعليمهم لم يكن سوى تبرير مضنٍ لمواقفهم. وبمعرفتهم أن تقريراتهم كانت عرضة للنقد، اعتبروا أن القلق لأجل نظام الأشياء وطبيعتها الحقيقية لا فائدة منه، لأن الأشياء في الحقيقة ليس لها طبيعة ولا نظام. رغم إمكان البرهنة الإقناعية على وجوده، فإن ما هو موجود فعلاً لا يبرهن على شيء مطلقاً، «لأنه ببساطة واحد من مظاهر الأشياء، التي تتعارض تماماً مع ما يمكن أن تقبله عقولنا»[2]. وأفضل برهان على أن تشخيص ابن ميمون كان دقيقاً نحصل عليه من خلال استعراض موجز، على الأقل، لبعض فرضياته.

كانت الفرضية الأولى أن كل الاشياء مركّبة من ذرات. ما فهمه هؤلاء الرجال من كلمة ذرة، هو ما يفهمه أي إنسان آخر، جزيئات مادية صغيرة إلى درجة لا يمكن رؤيتها؛ لكنهم أضافوا إلى هذا المعنى الكلاسيكي مضموناً جديداً. إنها ليست ذرات غير مرئية فحسب، بل ليس لها حجم؛ ينشأ الحجم فقط عندما تتّحد ذرّتان أو أكثر فتشكّلان جسماً. لكن، هذه الذرات مختلفة جداً عن ذرات ديمقريطس وأبيقور؛ أن لا يكون لها حجم، يعني ليس لها شكل ولا مقدار خاص بها، وهكذا لا يمكن استخدامها

[1]-ثاميسطيوس (317 Themistius-388م) من أتباع أفلوطين لُقب بـ«البليغ» في ميادين السياسة والخطابة والشعر والفلسفة، ومعه بدأ التداخل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة، وضع عدداً من الشروح لأرسطو (المترجم).

[2]- p. cit., p. 110.

كأساس للتفسير الميكانيكي للعالم. بالإضافة إلى أنها ليست أزلية، بل خلقها الله عندما أراد؛ ولا هي ثابتة بعددها، لأن الله حرّ دائماً أن يخلق ذرات جديدة أو أن يفني تلك التي خلقها من قبل. لكي يفسّر هؤلاء الرجال إمكان الحركة سلّموا بوجود الفراغ، أي فضاء فارغ يمكن أن تتركّب فيه الذرات وتنفصل وتتحرّك – كانت هذه فرضيتهم الثانية. فلنجمع الآن الفرضيتين معاً: الله يخلق باستمرار من جديد عدداً من الذرات التي يفصل بينها فضاء فارغ؛ يتضح مباشرة من هذا أن وجود الذرات منفصل زماناً كما هو منفصل مكاناً. بتعبير آخر، «إن الزمن مؤلّف من آنات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدّتها،» كل عنصر- زمني غير مرئي بذاته هو مثل الذرات غير المرئية بذاتها. كانت نتيجة هذا الموقف المضاعف لافتة فعلاً، لأنها تضمّنت التالي: كما أن المكان مكوّن من عناصر مجرّدة من الامتداد، بالتالي الزمان مكوّن من عناصر مجرّدة من المدّة. يقول بن ميمون في هذا التعليم: «الزمان ذو وضع وترتيب» يضيف إليه ملاحظة بازدراء: «فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شيء من الأشياء؟» ومع ذلك، بالانطلاق من مبادئ شبيهة بعد سبعة قرون، لم يكن بمقدور رجل أقل من ديكارت أن يصل إلى نتائج مشابهة إلى حد مذهل. إذا كانت الأوقات الطويلة غير مكوّنة من الأوقات القصيرة، وإذا كانت العناصر الزمنية تدوم، فالدلالة الواضحة هنا، إن الحركة بذاتها لا علاقة لها بالمدة. الحركة هي «انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء إلى جوهر فرد يليه»؛ بتعبير آخر، الحركة أقرب إلى الانتقال المكاني منها إلى التحول الزماني. كما سيكتب ديكارت نفسه في كتاب مبادئ الفلسفة Principles of Philosophy (Bk. II, Chap. 25) الحركة لا هي القوة ولا الفعل الذي ينقل، إنها الانتقال transportation.

أعرف أن ديكارت كان سيرفض بشدة هذه المقارنة. مع أن أي جهد من جهته للتأكيد على الفرق بين ذرية الأشعري وميكانيكية ديكارت قد يكون مضيعة مطلقة للوقت. نحن نعرف هذه الفروقات ونقدر على إحصائها بنفس الدقة كما كان يقدر

ديكارت نفسه؛ لكن لا حاجة لفعل ذلك، فالسؤال الحقيقي الذي يجب البحث فيه مختلف تماماً. كان ديكارت رياضياً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً؛ في حين أن الأشعري كان متكلماً ذكياً يعتدي على الفلسفة؛ نحن هنا مراقبون نزيهون للحياة، ولنمو الأفكار واندثارها في التاريخ؛ رغم أننا مختلفون بالأهداف وغير متساوين في العبقرية كما يمكن أن نكون، نحن جميعنا محكومون بالضرورة التي تشبك الأفكار الفلسفية معاً. صحيح أن ديكارت عندما رجع بطريقة لاواعية إلى الموقف الأساسي للأشعري، كان رجلاً أعظم بكثير من أن لا يدخل عليها إصلاحات كبيرة؛ ما كان يمكن ألا يفعله، وحتى مع بقائه رجلاً عظيما، هو أن يبدأ من نفس المبادئ، ولا يصل إلى نفس النتائج. بالتالي ليس نحن من يحاكم ديكارت، لكننا نسمح لأنفسنا ولديكارت بالاحتكام للضرورة المجرّدة للحقيقة الموضوعية.

إذا نظرنا من هذه الزاوية، ومع كل التحفظات الناجمة عن الاختلافات في البنية، نجد أن التعليمين الجاري مناقشتهما كانا متجهين بوضوح نحو مأزق فلسفي. فلو تمسكا معاً بالفهم الجزيئي للمادة المقترن بفرضية خلق الله المتجدد للعالم بلا توقف، لاتجه أهم الرجال وأعظمهم شأناً للموافقة على نتيجة ديكارت، إن الحركة ليست إلا تغير في المكان، أو كما أحسن البروفسور وايتهد الوصف: «هي الموقع البسيط للهيئة المادية الآنية»[1]. في الواقع، ليست هذه نتيجة الأشعري ولا نتيجة ديكارت أو نتيجة سبينوزا إنها نتيجة الفلسفة ذاتها؛ أمّا عندما نسمع احتجاج جالينوس العجوز أن «الزمن شيء مقدّس ولا يسبر غوره،» أو عندما أجمع موسى بن ميمون وتوما الأكويني، وبرغسون، والبروفسور وايتهيد على رفض ما يسمّونه «تشويه الطبيعة»، إن ما نسمعه ليس اعتراضاتهم، بل اعتراض الطبيعة نفسها طالبة العدالة من الفلسفة. لأن قاضينا المشترك هو: العقل، كما حُكم عليه هو من خلال الواقع؛ ونحن جميعاً نكون أحراراً ومتساوين إلى أبعد الحدود، عندما نحتكم لسلطته بالتساوي.

[1]-N. Whitehead, Science and the Modern World, Macmillan, New York, 1925; p. 72.

يصحّ هذا إلى حدّ كبير، بعد اختزال ديكارت للزمن والحركة إلى المكان، وما كان على الأشعري إلا اتباع مسار تفكيره المقبول من أجل توقّع النتائج التي كان سيستخلصها مالبرانش من مبادئ ديكارت. فلنفرض، مع الأشعري، أن الأجسام مجرّد كومة من الذرات الخالية من الأبعاد، والشكل وبقية الصفات. فلكي نفسّر هذه الكيفيات المحسوسة التي يبدو أن الأجسام تختلف بها، سنضطرّ لافتراض أن هذه الصفات كلها أعراض accidents، متمايزة تماماً عن هذه الذرات التي تقوم بها وفي جواهرها. أو بالأحرى، إنها لا تقوم هناك، لسبب وجيه أن جواهر الذرات نفسها لا تقوم؛ فالذرات والصفات معاً أو الجواهر والأعراض، تُخلق من جديد باستمرار من خلال الله القدير. نتيجة هذه الوضعية للأشياء أنه: في عالم مصنوع من ذرّات مادية، قائمة في ذرّات زمنية، لا يمكن لكينونة هذا العالم في اللحظة الراهنة، بأي حال، أن تكون سبباً لكينونته في اللحظة التالية. وما يصح على العالم في جميع أرجائه يصح بالضرورة على كل جزء مكوِّن من أجزائه؛ أي ما لا أريد فعله لا يمكن بأي حال أن يكون السبب لما سأفعله خلال اللحظة الزمنية التالية؛ كما أن الموقع الفعلي للجسم المادي لا يمكن أن يفسّر موقعه التالي في آن زمني تالٍ. باختصار، كما أن العالم مجرّد من المدّة الحقيقية والحركة الحقيقية، فهو كذلك مجرّد من كل العلل الفاعلة.

لماذا إذاً يبدو كأن ثمّة علاقات سببية في الكون؟ هنا اسمحوا لي أن أقتبس جواب موسى بن ميمون بالكامل حتى تتأكدوا أني لا أزوّر قياسات تمثيلية تاريخية: «بحسب هذه المقدّمة <أي أن الزمن مؤلف من آنات لا تتجزّأ> قالوا إن الإنسان إذا حرّك القلم، فما الإنسان حرّكه؛ لأن هذا التحرّك الذي حدث في القلم، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم، بزعمنا، عرض خلقه الله لليد المتحرّكة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقترن حركة اليد بحركة القلم لا أن لليد أثرة بوجه، ولا سببية في حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدّى محلّه... باختصار، زعم معظم المتكلمين بأن الإنسان إذا أراد فعل شيئ بزعمه، فقد خلقت له الإرادة. وخلقت له القدرة على فعل ما أراد،

وخلق له الفعل، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا أثر لها في الفعل... وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم والقدرة المخلوقة والفعل المخلوق عند بعضهم، كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحرّكاً بعد تحرّك، هذا دائماً طالما القلم متحرّكاً... وقالوا إن هذا الإمكان الحقيقي بأن الله فاعل ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم.» يضيف ابن ميمون: «وفي مثل هذه الاعتقادات يقال عندي وعند كل ذي عقل: أم أنتم تخدعونه كما يُخدع إنسان. إذ هذا هو عين الخدعة حقيقة»[1].

هل كانت خدعة فعلاً؟ أنا لست متأكّداً أن ابن ميمون نفسه اعتقد ذلك. لا شيء في تحليله العميق يشير إلى هذا القصد في أذهان هؤلاء المتكلّمين. كان مالبرانش بالتأكيد راهباً شديد التقوى؛ مع ذلك كان يعلّم نفس العقيدة. لو وجد إنسان يأخذ اللاهوت على محمل الجد، فهو اللاهوتي التطهيري كوتن ماذر[2] Cotton Mather الذي كتب: «الجسم الذي هو مادة في صورة كذا وكذا، لا يمكن أن يؤثر في النفس الخالدة، ولا النفس التي لا صورة لها يمكن ان تأمر الجسم: لكن الله العظيم من خلال وضعه بعض القوانين، التي على أساسها ترغب النفس بكذا وكذا، يأمر الجسم بكذا وكذا، إنه هو الذي بفيضه المستمر يطبّق قوانينه، والأفعال مدينة لفيضه المستمر» [3].هنا ثلاثة لاهوتيين: مسلم، كاثوليكي وبروتستانتي، كل منهم يمكن أن يرسل الآخرَيْن بلا رحمة إلى الجحيم، مع ذلك، لم يكن بوسعهم إلا الموافقة على

---

[1]- For this quotation as well as the texts upon which the preceding analysis is founded, see Maimonides, Guide for the Perplexed, pp. 120-126.نص الاقتباس الموجود في الترجمة منقول حرفياً عن النسخة العربية لدلالة الحائرين، ترجمة حسين آتاي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر (المترجم).
120- 126.

[2]-(1663 – 1728) مؤرّج ورجل دين أميركي له أكثر من 450 مؤلفاً جعلته أحد أكثر الشخصيات الدينية تأثيراً في تاريخ أميركا.

[3]-I am indebted for my knowledge of this text (and even of its author) to the very suggestive address delivered at the Harvard Tercentenary Conference of Arts and Sciences by Professor H. M. Jones on» The Drift to Liberalism in the Colonial Eighteenth Century«.

نفس الفلسفة، هذا لأن فلسفاتهم كانت فلسفة لاهوتيين. كان يمكن لهؤلاء الرجال بلا شك، مع قليل من الحماس لمجد الرب، أو بالأحرى، بكثير من الحماس المتنوّر بالفطرة السليمة، أن يدركوا أن الهدم الكامل لقانون السببية يعني هدم الطبيعة، وبالتالي هدم العلم بالإضافة إلى الفلسفة. فحتى لو كان للعالم الطبيعي قوانين، ولم تكن القوانين محفورة في ماهية الأشياء وفي عالم يفتقد للضرورة الجوهرية أو سهولة الفهم، فإنه لا يناسب للمعرفة العقلية. إن الشك الملازم لهذه الأفكار اللاهوتية دائماً، مؤذٍ جداً للفلسفة ـ ولكن هل هو أفضل للدين؟

يقدم ج. ك. شسترفون[1] K. Chesterton .G في واحدة من أفضل رواياته، راهباً في غاية البساطة يكتشف أن رجلاً رغم ارتدائه ثوب الرهبان، لم يكن راهباً، بل لص؛ وعندما سأله الرجل ما الذي جعله يتأكد أنه لم يكن راهباً، أجاب الأب براون: «لقد هاجمتَ العقل، وهذا لاهوت باطل.» واضح أن براون كان توماوياً عميقاً. فقد كان القديس توما الأكويني يميل إلى الخلط بين الدين والتديّن، لكن ليس أكثر من موسى بن ميمون[2]. لقد كان لاهوتياً أعظم من أن ينغمس في موقف ليس للاّهوت فيه ما يخسره أقل من الفلسفة ذاتها؛ لكنّه اهتم به، أولاً بوصفه فناناً، لأن ثمّة شيئاً ساحراً في الخطأ الفادح الذي يرتكب بانتظام؛ وثانياً بوصفه لاهوتياً، لأنه عرف أن عدداً من الرجال الطيبين أصيبوا بعدوى هذا المرض نفسه، لأن منهم من وسمه بالوثني بسبب عناده في التعامل مع المسائل الفلسفية بمنهج فلسفي خالص.

كان موقفه الطبيعي في اعتبار الفلسفة فرعاً لاهوتياً خاصاً، مشتركاً بين اللاهوتيين المسيحيين كما كان شائعاً بين مفسري القرآن المسلمين. بين الممثلين الذين لا يمكن إحصاؤهم لهذه النزعة والذين يمكنني الاقتباس منهم، أفضّل أن أختار أحد الوجوه

[1]-Gilbert Keith Chesterton جلبرت كيث تشسترتون كاتب مقالات وروائي إنجليزي قصصي ولد سنة 1874 في لندن. اعتنق المذهب الكاثوليكي، ودافع عنه في كتاباته التي تتضمن كثيراً من النقد الأدبي والاجتماعي والخلقي. اقترن اسمه باسم الكاتب «هيلر بللوك». من رواياته «الرجل الذي كان يوم الخميس»، ومجموعة من الروايات البوليسية تظهر فيها شخصية أثيرة لدى القراء، وهي شخصية الأب براون(المرترجم).

[2]-Maimonides, op. cit., p. 131.

المحبوبة جداً على مرّ تاريخ الفكر الوسيط: الحكيم الكبير في التأمل الصوفي القديس بونافنتورا St. Bonaventura الكاهن العام للرهبانية الفرنسيسكانية، كان القديس بونافنتورا وما زال المعارض التام للّاهوت الفرنسيسكاني، وهو لاهوت مصبوغ بالعبقرية الدينية للقديس فرنسيس الأسيزي[1] St. Francis of Assisi. كان القديس بونافنتورا، إلى جانب كونه واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ التصوّف التأمّلي، فيلسوفاً، يمكن للمرء أن يعثر بين كتابته اللاهوتية الكثيرة على كمّية كبيرة من المناقشات اللاهوتية المبعثرة التي أصبحت جزءاً ومكوّناً من تاريخ فلسفة العصور الوسطى، لقد كانت فكرته عن الفلسفة شيئاً مميّزاً. نجد أفضل تعبير عنها في عنوان إحدى أصغر رسائله الصوفية: رسالة في تحويل الفنون إلى لاهوت On Reducing the arts to Theology. فالفعل اللاتيني reducere هو بالفعل أحد تعابيره المفضلة، وبالنسبة إليه يعني دائماً لِجلب ـ أو لِأخذ ـ شيئ وإرجاعه إلى الله. خُلق العالم على صورة خالقه، وهو شاهد على عظمة خالقه؛ لكن العالم المادي لا يعرف ذلك؛ الإنسان فقط خلق بعقل عارف وقلب محب، لأنه من خلال معرفة ومحبة كل شيء في الله، يمكن إرجاع الأشياء إلى أصلها، الذي هو في نفس الوقت غايتها. إذا فُهم الإنسان هكذا كأنه راهب في معبد الطبيعة المتسامي، مهمته الأساسية منح صوته للخلق الفاقد للقدرة على الكلام، ومساعدة الأشياء على الاعتراف العلني بأعمق معانيه وأكثرها غموضاً، أو بالأحرى ماهياتها، التي تشكّل كل واحدة منها كلمة، يمكن للإنسان فقط النطق بها. ما هو حق في الأشياء، الحية أو غير الحية، هو حق بنفس المستوى في الإنسان وأنشطته المختلفة: المعنى المطلق لفنوننا وتقنياتنا، ولعلومنا المختلفة والفلسفة نفسها، هو أن نرمز على مستوى أقل إلى كمال الفن الإلهي وكمال المعرفة الإلهية. هذه حقيقتها، لكن إذا تركت لذاتها، لن تعرف ذلك. إنها وظيفة اللاهوت الخاصة

[1]-فرنسيس الأسيزي أو (فرانسيسكو دي أسيس - فرانسيسكو بيرناردوني) ينحدر من مدينة أسيزي 26 أيلول 1181 لقب كقديس في الكنيسة الكاثوليكية، جاء من عائلة تعمل في التجارة ويعتقد بأن أمـه فرنسية الاصل ووالده كان يسمى بيدرو بيرنادوني في اسيس عرف بفرانسيسكو (تصغير لكلمة فرنسي أو الفرنسي الصغير) (المترجم).

في جلبها إلى وعي تام لوظيفتها الخاصة، التي ليست معرفة الأشياء، بل معرفة الله من خلال الأشياء. من هنا عنوان رسالة القديس بونافنتورا؛ ينبغي تحويل الفنون الإنسانية إلى لاهوت، وبهذه الطريقة إلى الله.

من لديه حدّ أدنى من الشعور بقيمة الحياة الصوفية، سوف يدرك فوراً أن القديس بونافنتورا كان على حق. لكن السؤال لا يكمن هنا. فإذا كنت تحتاج إلى اللاهوت لكي تجلب بقية العلوم إلى الله، أول ما يلزم بالطبع لاهوت؛ وإذا أردت إرجاع فلسفتك إلى الله، ما تريده أولاً فلسفة ـ فلسفة، أكرّر، تكون حصراً وبالكامل فلسفة، وهي، لأنها فلسفة، يمكن أن تكون ذات صلة باللاهوت من دون أن تختزل فيه. ورغم مواهب القديس بونافنتورا المدهشة كلاهوتي وكفيلسوف، يجب أن يقال إن إنجازاته في هذين العلمين كان يمكن أن تصبح أعظم لو لم يفشل في فهم المشكلة.

فلنتأمل مثلاً مناقشته للمسألة اللاهوتية عن النعمة والإرادة الحرة. يقول القديس بونافنتورا علامة النفوس التقية حقاً، أن لا يدّعوا شيئاً لأنفسهم، بل يعزون كل شيء للرب. هذا مبدأ ممتاز كقاعدة لنكران الذات، طالما أنه محصور في دائرة الشعور الديني، لكنه يصير خطراً عندما يستعمل كمعيار للحقيقة اللاهوتية. وُوجه بونافنتورا بالسؤال الكلاسيكي التالي: ما الذي يجب عزوه إلى النعمة وما الذي يمكن أن ينسب للإرادة الحرّة؟ كان بونافنترا من الرأي القائل إنه في هذه الأحوال يجب على اللاهوتي دائماً أن يكون حذراً. إذ يمكن أن يخطئ بطريقتين: إما بكثير من العزو للطبيعة، أو بكثير من العزو لله. من وجهة نظر مجرّدة، مهما كان الموقف قد يكون مخطئاً، وسوف يكون مخطئاً على الجانبين. لكن من وجهة نظر الشعور الديني لن يكون كذلك، فالقديس بونافنتورا يعتقد أن: «مهما كانت كثرة ما ينسب إلى الرب، فلن يُساء للتقوى بفعل ذلك، رغم أن العزو إلى الرحمة الإلهية بقدر المستطاع، قد يكون في نهاية المطاف ظلم للقوى الطبيعية والإرادة الحرة للإنسان. ولو كان الأمر بالعكس، تُظلم النعمة من خلال العزو للطبيعة ما هو للنعمة، وهنا تكمن

الخطورة... بالتالي فإن هذا الموقف الذي... يعزو أكثر للنعمة الإلهية، ينسجم أفضل انسجام مع التقوى والتواضع، لأنه يجعلنا في حالة فقر تام، وهو لنفس هذا السبب أسلم من الآخر.» ثم تأتي اللمسة الأخيرة: «حتى لو كان هذا الموقف خطأ، فإنه لن يؤثّر على التقوى أو التواضع؛ وبالتالي يكون التمسك به مناسباً وآمناً»[1].

أنا لست متأكّداً من ذلك. إن الطريقة الوحيدة للتأكد مما يمكن أن تفعله الإرادة الحرة هو تعريفها. فإذا عرفت طبيعتها، سوف تجد في تلك المعرفة قاعدة مأمونة لتعريف قوة الإرادة ومعرفة حدودها. وإذا بدأت، بالعكس، بالافتراض أن البقاء تحت الخط قليلاً يكون أكثر أمناً، فأين ستتوقف؟ لماذا، فعلاً، يجب التوقف أصلاً؟ طالما أن من التقوى التقليل من فعالية الإرادة الحرة وأن التقوى تزداد كلّما قلّلنا منها أكثر، وينبغي أن يكون جعلها عاجزة تماماً أعلى علامات التقوى. في الواقع، لقد اقترب بعض اللاهوتيين الوسيطيين من هذه النتيجة، وحتى إنهم وصلوا إليها قبل لوثر وكالفن بزمن طويل. بالطبع لا شيء كان يمكن اعتباره أكثر استفزازاً للقديس بونافنتورا من هذ التعليم؛ فالسؤال الوحيد هنا هو: هل كان القديس بونافنتورا في مأمن من ذلك؟ إذا سمحنا للمشاعر التقوية أن تقرّر كيف ينبغي للطبيعة أن تكون، فنحن نتوجّه للطبيعة الخطأ، إذ كيف يمكن أن نجد في التقوى مبدأ محدودية الذات؟ في اللاهوت، كما في أي علم آخر، المسألة الأساسية ليست أن تكون تقياً، بل أن تكون محقاً. لأنه لا تقوى في أن نخطئ بحق الرب!.

إذا لم تكن التقوى لاهوتاً، فهل هي فلسفة على الأقل؟ رغم عدم إمكان إنكار أن القديس بونافنتورا بوصفه فيلسوفاً، كان، أحياناً، يسمح لنفسه بالانجراف مع مشاعره الدينية. ففي التعامل مع طبيعة السببية، مثلاً، قد فُتح أمامه طريقان: أولاً، كان يمكنه أن يفضّل الرأي القائل حيث توجد علة فاعلة، ينوجد الشيء الجديد الذي

[1]-See E. Gilson, La philotophie de Saint Bonaventure, Paris, J. Vrin, 1926; pp. 458- 457.

نسميه نتيجة من خلال فاعلية سببه؛ في هذه الحال، كل نتيجة يمكن اعتبارها بحق إضافة إيجابية إلى النظام الموجود مسبقاً للواقع. أو كان يمكن للقديس بونافنتورا أن يعتقد مع القديس أوغسطين، أن الله خلق كل شيء في الحاضر والمستقبل في لحظة الخلق. من وجهة النظر الثانية، يجب اعتبار أن أي موجود جزئي، لو أخذ في أي لحظة من تاريخ العالم، إذا جاز التعبير، هو أصل لكل تلك الموجودات الأخرى، أو الأحداث، التي كان لها أن تفيض عنه وفقاً لقوانين العناية الإلهية. يشكّل تشبّث القديس بونافنتورا الدائم بهذا التفسير الثاني للسببية نموذجاً للاهوتانيته. فهو لم يستطع مطلقاً السماح لنفسه بالتفكير أن العلة الفاعلة تكون دائماً مصحوبة بظهور وجودات جديدة.

هذا الرأي بالنسبة إلى بونافنتورا، يعادل عملياً نسبة القدرة على الخلق التي تخص الله وحده إلى المخلوقات. يقول بونافنتورا إن النتيجة بالنسبة لسببها مثل الزهرة لبرعمها. يجوز تقدير الوصف الشاعري في مقارنته والصفاء الديني لنيته، من دون القفز فوق مدلولاتها الفلسفية. فلو خلق الله في البداية مع كل ما كان، كل ما سيكون، لكان تاريخ نهاية العالم في بدايته، ولا يمكن أن يحصل له شيء: يكون الله في هذا النظام هو العلة الفاعلة الوحيدة، وعالمنا هذا هو عالم عقيم تماماً، وهذا بالضبط ما جاء في تعليم مالبرانش والأشعري.

هذا تحديداً ما أراده القديس بونافنتورا. كانت تقواه تحتاج إلى عالم يشبه طبقة شفافة لا متناهية في رقتها، يسمح للعظمة وللقدرة الإلهية القاهرة لكل شيء بأن تشرق أمام عين الإنسان. نفس الحافز الذي دفعه إلى هذه النتيجة المتطرّفة في تفسيره للسببية الطبيعية هو الذي ساد في نظامه الابستمولوجي. في النهاية، بقيت نفس المشكلة، لأنها ما زالت مشكلة السببية. هنا من جديد وجد طريقان واضحان للتعامل مع السؤال: فهل نقول، كما كان على القديس توما الأكوني أن يجيب، بما أن الله خلق الإنسان حيواناً عاقلاً، يجب أن يكون النور الطبيعي للعقل قادراً بالطبع

على إنجاز مهمته الخاصة، التي هي معرفة الأشياء كما هي، وبالتالي معرفة الحق؟ أو نقول مع القديس أوغسطين، إن الحقيقة بوصفها ضرورية لا تتغير وأبدية، لا يمكن أن تكون من عمل الذهن البشري الإمكاني المتغيّر والزائل، الذي يفسّر الأشياء غير الضرورية المتغيرة العابرة؟ حتى في عقولنا، الحقيقة هي مشاركة في بعض الصفات الإلهية العليا؛ وبالتالي، حتى في أذهاننا، الحقيقة نتيجة فورية للنور الإلهي.

لكي يعطي حدسه الديني بعض الدعم الفلسفي، كان على القديس بونافنتورا أن يبني نظرية لِما يسمّيه التنوير الإلهي. فوفقاً لتعليمه، أنعم الله على الإنسان بالعقل والقدرات الفكرية، التي تجعله قادراً على معرفة الحقائق إضافة إلى علاقتها المختلفة بعضها ببعض. مثلاً، أن أعرف أنك إنسان وأننا الآن في هذه الغرفة. هذه المعرفة ليست فوق متناول الذهن البشري، لأنها تتعامل مع الحقائق الجزئية التي يمكن أن تكون غير ما هي والتي لا يوجد فيها عنصر ضرورة. ولو على العكس، قلت إن الإنسان حيوان عاقل، فأنا أربط فئة من الموجودات بماهيتها الأبدية والضرورية؛ لأنه لا يوجد كائن غير عاقل يمكن أن يقال إنه إنسان. في هذه الحال، الطريقة الأسهل لتفسير حضور ذاك العنصر الضروري في عقلٍ ممكنٍ يتعامل مع أشياء ممكنة يعني أن نفترض أن الحقيقة الأبدية، أو الله، تزوّد عقلنا دائماً بالنور الإضافي الذي من خلاله وفيه يرى الحقيقة كأنها لمع البرق.

جيد حتى الآن، لكن هنا تنشأ مشكلة. لا يبدو أن القديس بونافنتورا قلق جدياً حيالها؛ لأنها كانت مجرّد مسألة فلسفية، وربما توقّع أن الفلسفة كانت ستتكفّل بحلها. مع ذلك كانت مشكلة. فلو سلّمنا أننا لا نستطيع معرفة الحقيقة من دون بعض الفيض من النور الإلهي، فكيف يمكننا أن نفهم طبيعة ذاك النور الإلهي؟ لو أخذناه كمثال جزئي للفعل العام الذي به يخلق الله ويدير العالم، فهو ليس غير النور الطبيعي للعقل، إنه العقل البشري بذاته، الذي يمكنه معرفة الحقيقة من دون أي استنارة إضافية من الله. إذا رأينا، على العكس، أن النور العقلي هبة زائدة أضافها

الله إلى النور الطبيعي للإنسان، فنحن نجعله فوق طبيعي. ثم يصبح نعمة، وتكون النتيجة أنه لا يمكن أن نعتبر أي درجة من معرفتنا الحقيقية طبيعية. هنا نجد أنفسنا للمرة الثانية في مواجهة مع التشكيك العلمي والفلسفي الذي يستعاض عنه باللجوء اللاهوتي إلى النعمة الإلهية.

في ذاك الزمان حتى ألبرت الكبير[1] Albertus Magnus، المشهور بذهنيته العلمية، لم يرَ أي ضرر في القول إن كل معرفة حقيقية تفترض مسبقاً نعمة الروح القدس؛ لكن القديس بونافنتورا لم يكن متطرّفاً؛ فلم يرِد هدم المعرفة الطبيعية حتى لو استطاع. ووفقاً لذلك، حاول أن يسلك سبيلاً وسطاً بين ما اعتبره خطرين متقابلين. لكن هل كان هذا السبيل موجوداً؟ جوابه النهائي هو أن النور الإلهي لا هو عام، ولا هو خاص؛ بتعبير آخر، لا تأثير عام لله على الطبيعة ولا النعمة، إذا جاز التعبير، متراكبة. جيد جداً، لكن ماذا كانت إذاً؟ أحد أكثر تلاميذ بونافنتورا ذكاءً، الكاردينال الإيطالي ماثيو أكواسبارتا، تخيّل أنه كان قادراً على تحسين جواب أستاذه بقوله إن النور الإلهي الذي نعرف به الحقيقة، كان أكثر خصوصية من التأثير الإلهي العام، لكنه يبقى نوراً عاماً. لو استطاع أحد أن يخبرني كيف يمكن أن يكون شيء أكثر خصوصية من غير أن يكون خاصاً، سأكون سعيداً بالاستماع إليه. هناك فرنسيسكاني آخر، وهو الإنكليزي روجر مارستون Roger Marston الذي اقترح أن يفرّق بين مظهرين لتلك المشكلة: بين مصدر المعرفة الطبيعية، وموضوعها. كان حلّه إذاً، أن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية يمكن أن تعتبرا بحق معارف طبيعية لأن مواضيعهما تنتمي إلى النظام الطبيعي، والمسألة ليست كذلك بالنسبة للّاهوت مثلا، الذي موضوعه الخاص هو الله. لكن مارستون أضاف، مع أن كل معرفة صحيحة تفترض مسبقاً التنوير الإلهي، فهي ليست طبيعية بالكامل من حيث مصدرها. رغم أنه عبّر بطريقة أكثر ذكاء من

[1]-أليبرتوس ماغنوس (بالإنجليزية: 1280 - 1200) (Albertus Magnus)، معروف أيضا باسم القديس ألبيرت الكبير، وألبيرت كولونيا، كاهن وراهب دومينيكي حقق الشهرة لمعرفته الشاملة ودعوته للتعايش السلمي بين العلم والدين. ويعتبر أعظم لاهوتي وفيلسوف الألماني من العصور الوسطى (المترجم).

سابقيه، فقد بقي جواب مارستون بجوهره هو ذاته، وعانى من نفس الصعوبة. لكن إذا جاءتني أحكامي الحقيقية من الرب فقط، وليس من عقلي، فهذا ينفي الأساس الطبيعي للمعرفة الصحيحة؛ إذاً، المكان الصحيح للإبستيمولوجيا ليس في الفلسفة، بل في اللاهوت.

ما يمكننا إضافته، أن نفس النتيجة تنطبق على الجهد اليائس للمدرسة الفرنسيسكانية المبكره في إيجاد تعريف مرضٍ لموضوع المعرفة الطبيعية. فكيف يمكن لأي شيء أن يكون طبيعياً، في معتقد يرى في كل كائن جزئي رمزاً صوفياً لخالقه؟ يمكننا بالفطرة أن نشكّل الفكرة العامّة للشجرة، لأنه يوجد في الواقع أشياء حقيقية هي الأشجار؛ لكن في الاعتقاد أن حقيقة أحكامنا تبقى في النهاية من النور الإلهي، لا يمكن لعدد من الملاحظات الجزئية أن توصل إلى الماهية الضرورية التي نسميها شجرة. كما أن رسم مجموعة من الدوائر الجزئية لا يزوّد عقولنا بالمادة الضرورية لتعريف الدائرة. إن الفكرة الإلهية حول الشيء هي التي تطبع في ذهننا ضرورة تعريفه. ما هو إذاً الموضوع الحقيقي للمعرفة الطبيعية؟ هل هو الشيء الجزئي ذاته، أو فكرته في الله؟ كان الجواب الواضح لصالح الخيار الثاني. لو لم يكن حضور الأفكار الإلهية ليشرق من الأعلى فوق العقل الإنساني، لما أمكنت المعرفة الحقيقية، في حين ما زال بالإمكان أن نعرف ما هو الإنسان، حتى لو لم يكن الإنسان موجوداً، عندما تكون فكرة الله عن الإنسان مشرقة في ذهننا. كما تمسك ماثيو الأكوسبارطي[1] بالقول، إن وجود المحسوسات ليس لازماً بالضرورة للمعرفة الإنسانية الصحيحة؛ طالما أن النور الإلهي موجود، يمكننا أن نعرف كامل الحقيقة عن الأشياء[2]. هذه المرة نحن لا نستبق مالبرانش فقط، بتعليمه الشهير عن «الرؤية الإلهية،» بل بركلي، الذي لاحت مثاليته الأصولية، من دون أن يؤكّدها أو حتى يفهمها أي عضو من المدرسة الفرنسيسكانية،

---

[1]-فيلسوف مدرسي ولاهوتي إيطالي توفي عام 1302. (المترجم).

[2]-For the preceding analysis, see E. Gilson» ,Sur quelques difficultes de l‹illumination Augustienne «,in Hommage A M. le Professeur M. de Wulf, Louvain, 1934; pp. 321.331-

هنا على الأقل كاحتمال مفتوح. ربما كان الإدراك الغامض لذاك الخطر البارز هو الذي أوصل تاريخ المدرسة الفرنسيسكانية المبكر إلى نهايته. هذا أكثر من تخمين. لقد اعترف أحد آخر معارضيه، وهو الفرنسيسكاني الفرنسي، بيتر أوليفي[1] Peter Olivi، بصراحة أنه لم يكن بإمكانه أن يجد مخرجاً من المتاهة. بعد إعادة تقرير مسألة التنوير الإلهي، ووصف المواقف المتناسبة للقديس بونافنتورا والقديس توما الأكوني، استنتج أوليفي أنه بوصفه فرنسيسكانياً، يشعر بأنه يميل ضميرياً للتمسك بموقف الفرنسيسكان. مع ذلك أضاف، لا أريد أن أفعل ذلك إذا كان هذا الموقف يستلزم هدم المعرفة الطبيعية. آمل أن يكون اجتناب هذه النتيجة ممكناً، لكن لا أعرف كيف. أترك للرجال العظام مهمة الإجابة عن السؤال.

بالضبط كان هذا الرجل العظيم سيأتي في السنوات الأولى من القرن الرابع عشر. وكان اسمه دانس سكوت[2] Duns Scotus، وهو أيضاً كان فرنسيسكانياً؛ مع أن تعليمه كان، بتجاوزه لما قبله، الضامن لموت الإبستمولوجيا الفرنسيسكانية المبكرة. لأنه تعليم فلسفي، كان ميتاً كموت مسمار الباب. لقد قتلته اللاهوتانية، ولو لم يكن النسيان طبيعياً للإنسان، لما عاد إلى الحياة أبداً. أتعجب أحياناً كم تجربة شبيهة ستكون ضرورية قبل أن يكتسب الإنسان تجربة فلسفية. رجل تبنّى موقفاً فلسفياً، وتبعه بانتظام، حتى وجد نفسه وجهاً لوجه أمام نتائج غير مرضية. فعل كل ما بوسعه لتفاديها، ثم يأتي تلامذته، ويبدأون حيث توقف أستاذهم، كانوا أقل حيرة منه حول تركه لمبادئه علناً واعترافه بنتائجها. كان الجميع يدركون أن الطريقة الوحيدة للتخلص من تلك النتائج هي تغيير الموقف الفلسفي الذي بنيت عليه. ثم تموت المدرسة؛ لكن ليس مستحيلاً بعد قرن أو قرنين، في إحدى الجامعات حيث يتوارى التاريخ المسيئ للفلسفة الأصيلة، أن يكتشف أحد الشبان الذي يحتفظ بجهله

---

[1]-لاهوتي فرانسيسكاني توفي عام 1298.(لمترجم)

[2]-(1266 –1308) فيلسوف اسكتلندي، ولاهوتي فرنسيسكاني، وواحد من أبرز ثلاث فلاسفة - لاهوتيين في العصور الوسطى له تأثير كبير على الفكر الكاثوليكي. (المترجم)

الفطري، موقفاً شبيهاً. حيث سيعيش وسيكتب في زمن آخر، وسيقول أشياء قديمة جداً بطريقة جديدة. ولأنها مازالت قديمة؛ ستموت فلسفته في مهدها ثم لا هو ولا تلامذته سيقدرون على إحيائها. فالمشكلة عندما يفشل فيلسوف لا يلوم مؤيّدوه - الذين خابت آمالهم - سيدهم أبداً، إنهم يلقون اللوم على الفلسفة نفسها. هنا يبدأ الطريق المستقيم الذي يؤدّي إلى الشكوكية الواعية والمصرّح عنها بانفتاح. والتي لو اتبعناها في التاريخ مرة أو مرتين، أو ثلاث مرات إذا اقتضت الحاجة، سنكون قد تعلّمنا اجتنابها في الفلسفة، وحينها لن تكون رحلتنا الشاقة في متاهة العقائد المتصارعة عبثاً.

الفصل الثالث

الطريق إلى الشكوكية

الفصل الثالث

الطريق إلى الشكوكية[1]

في وقت كان يحاول فيه عدد من الرجال تأسيس الفلسفة على قواعد لاهوتية، كان رجل بسيط متواضع اسمه توما الأكويني Thomas Aquinas، يضع كل شيء في موضعه. لكن، رغم وضوح وصحّة ما كان يقوله، لم يجد من يوافقه الرأي سوى عدد قليل فقط، ممن تخلّوا عن جزء من أنانيتهم، بدءاً من زمانه وصولاً إلى أيامنا. إذ ثمّة مشكلة أخلاقية في أساس مشاكلنا الفلسفية، فرغم توق الناس للبحث عن الحقيقة، نجدهم يكرهون القبول بها. فنحن لا نحب أن نُحرج بالبرهان العقلي، حتى عندما تكون الحقيقة فيه، وفي نزاهته وموضوعيته الحاكمة، لذا ستبقى مشكلتنا الكبرى موجودة. فعليَّ أن أنحني للحقيقة مع أنها في الواقع ليست ملكاً حصرياً لي، وعليك أن تقبل بها رغم أنها ليست ملكاً حصرياً لك. باختصار، الصعوبة ليست في البحث عن الحقيقة، بل في أن لا نهرب من الحقيقة عندما نجدها. فعندما لا تكون «نعمنا»، «نعم ولكن،» وتكون في أكثر الأحيان «نعم، و...»؛ يكون انطباقها على ما أخبرنا به أقل بكثير من أنطباقها على ما نودّ قوله. ذلك أن أعظم الفلاسفة شأناً هم الذين لا يتراجعون في محضر الحقيقة، بل يرحبّون بها بالكلمات البسيطة: نعم، آمين.

كان القديس توما الأكويني ممثلاً لهذا النموذج، لأنه كان واضح الرؤية بما يكفي لمعرفة الحقيقة عندما يراها، ومتواضع بما يكفي للانحناء في محضرها. لقد نبعت قداسته وفلسفته من المصدر نفسه: إنه أكثر من شوق إنساني للخضوع للحقيقة؛

---

[1]-الشكوكية: مذهب فلسفي يزعم أنه لا سبيل إلى إدراك الحقائق ولا إلى معرفة يقينية. وقد عرف في مراحل التاريخ عند فلاسفة اليونان الشكاكين قديماً، وعند عدد من الفلاسفة في العصور الحديثة والمعاصرة. (المترجم).

لكنه كان محاطاً برجال لم يرغبوا في فعل ذلك، على الأقل ليس بنفس المستوى، وحتى بعد وفاته، سارت الأمور وكأن الحقيقة لم تُقل، مع أن أفكاره كانت واضحة وبسيطة. لقد طلب القديس توما، بوصفه لاهوتياً، من أساتذة اللاهوت أن لا يبرهنوا على أصل إيماني بالبرهان المنطقي ابداً، لأن الإيمان لا يرتكز على المنطق، بل على كلمة الله، ومن يحاول البرهنة عليه يهدمه. وكذلك طلب من أساتذة الفلسفة أن لا يبرهنوا على حقيقة فلسفية من خلال اللجوء إلى كلمة الله، لأن الفلسفة لا ترتكز على الوحي، بل على العقل، ومن يحاول تأسيسها على سلطة يهدمها. بتعبير آخر، اللاهوت هو العلم بالأشياء التي يتمّ تلقّيها بالإيمان من الوحي الإلهي، والفلسفة هي المعرفة بالأشياء التي تفيض من مبادئ العقل الطبيعي. ولأن المصدر المشترك للفلسفة واللاهوت هو الله، خالق العقل والوحي، فإن هذين العلمين يسيران في النهاية إلى التوافق؛ ولكن إذا أردتهما أن يتوافقا فعلاً، عليك أولاً أن تحذر من نسيان الفوارق الأساسية بينهما. لأن الأشياء المتمايزة فقط يمكن أن تتوحّد؛ أمّا إذا حاولت دمجهما، فإنك ستخسرهما حتماً، لأن نتيجة الدمج ليست اتحاداً، بل التباس.

كان وليام الأوكامي شخصية لافتة، وسيبقى منهلاً دائماً لمؤرخي الفلسفة يتزوّدون منه بمادة ضخمة مثيرة للجدل. ولكي لا أزيد من الالتباس السائد، سأحاول قدر الإمكان التقيّد بعدد من الحقائق البسيطة: الحقيقة الأولى، وهي واضحة لدرجة أنها لا تستحق الذكر، أن وليام الأوكامي كان راهباً فرنسيسكانياً، وأهم ما كتبه التفسير الضخم على «الكتب الأربعة للحكم» لبيتر لومبار The Sentences [1] Peter Lombard. الحقيقة الثانية، كان الأوكامي في معالجته للمسائل اللاهوتية، يقيم وزناً للفصل الأوّل في الإيمان المسيحي: أنا أؤمن بالله القادر.

[1]-لومْبارْد، بيترَ (1095م.– 1160م). أحد علماء اللاهوت في القرون الوسطى، كتب مرجعًا بعنوان الكتب الأربعة للحكم، انتهى من كتابته عام 1158م. وقد ظل هذا الكتاب مرجعاً رئيسياً في مدارس اللاهوت طوال ثلاثمائة عام. (المترجم).

فلأنه فصل في الإيمان، لا حاجة للقول إنه لا يمكن البرهان عليه. ورغم أن الأوكامي لم يستخدمه كمبدأ لاهوتي، مع أنه كان مناسباً جداً لذلك، فقد لجأ إليه في مناقشة المسائل الفلسفية المختلفة، باعتبار أن أي عقيدة لاهوتية، تُعتنق عبر الإيمان، يمكن أن تصبح مصدراً للنتائج الفلسفية والمنطقية الخالصة. هذه الحقيقة الثالثة، والتي يجب أن نتذكّرها إذا أردنا أن نفهم فلسفة الأوكامي. ولكن ماذا كانت فلسفته؟

للوهلة الأولى نجد فرقاً قليلاً أو لا فرق بين المواقف الأساسية للأوكامي ومواقف أسلافه، مثل توما الأكويني وابن رشد، فهو يعتبر نفسه مديناً لأرسطو في مبادئه الفلسفية. فمثلاً، ما الذي يمكن أن يكون أرسطيا أكثر من الأطروحة التي كان الأوكامي يكررها، وهي: لا يوجد شيئ غير ما هو فردي؟ لقد قضى القديس توما الأكويني قسماً كبيراً من وقته في محاولة تدريس تلك الحقيقة الأصيلة للأوغسطينيين والأفلاطونيين الجدد في زمانه. سأكون آخر من يدحض هذه الأحكام؛ مع أنها لا تغطي كل المسألة. فلو كان الأوكامي أرسطياً، أو حتى أرسطو الأرسطويين، تبقى المسألة بحاجة لشرح: إذ كيف تكون نتائج الأوكامي النهائية هادمة تماماً لنتائج أرسطو ولنتائج القديس توما الأكويني معاً؟ إذا كان بمقدورنا الإجابة، كما اقتُرح حديثاً، أن الأوكامي اضطر لنقد أسلافه، لأنه اضطر لكشف وطرد العناصر اللا-أرسطية التي أفسدت، بنظره، التفسير الوسيط لأرسطو[1]. وإذا انطبق هذا التفسير على القديس توما، فهو لا ينطبق على أرسطو نفسه. لأن فلسفة أرسطو واضحة الاختلاف عن فلسفة الأوكامي، سواء في نظرية المعرفة أو في فلسفة الطبيعة. عوضاً عن التفكير في الأجوبة الممكنة لتلك المشكلة، سندّخر بعض الوقت، وسنصل في النهاية، ببساطة، إلى نتيجة سليمة من خلال مراقبة الأوكامي في عمله، وتحديداً في نفس المسألة التي حيّرت أبيلار: ما هو موضوع المعرفة المجرّدة، وما هي حقيقة ما يسمّى كليات؟

[1]-E. A. Moody, The Logic of William of Ockham, Sheed and Ward, New York, 1935; p. 17. Cf. pp. 306 - 307.

قبل زمن الأوكامي بوقت قصير، كان أستاذ اللاهوت في جامعة أوكسفورد، ورئيس نفس الجامعة وأسقف لينكولن، الفيلسوف المغمور هنري هاركلي Henry of Harclay[1] يناقش في مجلة Quaestiones Disputatae (قضية خلافية) نفس المشكلة، ويقترح لها حلاً مهمّاً. وكان، كما سنرى، يفكّر في الجواب عن سؤال الكليات. ما وجده في ذلك كان نقداً لاذعاً لمذهب دانس سكوت[2] وابن سينا، الذي ينصّ على أن كل مفهوم يمثّل ماهية، أي أن كل ماهية لها كيان ووحدة خاصة بها، وهي تشترك على نحو مساوٍ بين جميع أفراد فئة معينة. كان دانس سكوت يتراجع بشكل مدروس جداً إلى موقف غيّوم دي شامبو. فيما أراد هاركلي الوقوف مع أرسطو مقابل سقراط، في أن الفكرة العامة عن الحيوان، مثلاً، إما أنها ليست شيئا أو أنها مجرّد تعريف وضعه العقل للأشياء الجزئية الموجودة حقيقة خارج الذهن[3]. يقول هاركلي في صيغة مدهشة: «كل شيء إيجابي خارج النفس هو، بما هو، شيء مفرد»[4]. وعليه نكرّر السؤال التقليدي: كيف ننتزع من الشيء المفرد مفهوماً عاماً؟

لم يكن جواب هاركلي جديداً علينا، لأنه اقتبسه، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، من بيتر أبيلار. يقول إن أي شيء مفرد قادر بالطبع على التأثير في العقل بطريقتين وفقاً للانطباع الذي يحدثه سواء أكان ملتبساً أم متميّزاً. أنا أصف هذا الانطباع بالملتبس لأنه لا يمكّننا من التمييز بين فردين من نفس النوع؛ في حين أن الانطباع

---

[1]- هنري هاركلي (بالإنجليزية: (يُعرف أيضًا بهاركلا) هو فيلسوف إنجليزي وعميد جامعي عاش في القرون الوسطى، تُوفي في الخامس والعشرين من حزيران عام 1317.(المترجم).

[2]-هو فيلسوف اسكتلندي(ت. 1308)، ولاهوتي فرنسيسكاني، وواحد من أبرز ثلاث فلاسفة - لاهوتيين في العصور الوسطى. (المترجم).

[3]-Cf. Thomas Aquinas, De anima, ed. Pirotta, n. 380, p. 133. The texts of Henry of Harclay will be found in J. Kraus, Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in Divus
Thomas, Freib. i. d. Schweiz, Vol. X (1932) pp. 3658-; pp. 475508-; and Vol. XI (1933), pp. 228 -314.

[4]-Kraus, op. cit., Vol. XI, p. 290.

المتميّز يؤدّي إلى معرفة الفرد متميّزاً عن بقية الأفراد. فما هو إذاً الموضوع الحقيقي للفكرة العامة أو المفهوم؟ إنه الشيء المفرد والموجود الواقعي نفسه، كما هو معروف بإبهام في عقلنا. فالإنسان مثلاً، ليس إلا الإدراك المبهم لسقراط. أنا الآن لا أناقش القيمة الفلسفية لجواب هاركلي، لكني أستأذن بالإشارة، من وجهة نظر تاريخية، أنه يمكن إثبات صعوبة التوفيق بينه وبين قصده المعلن بالرجوع إلى أرسطو. ثمة أطروحة أرسطية مشهورة ترى أن العلم يتمّ بواسطة الكليات؛ فإذا قوّلت أرسطو إن خاصية الكلية لأفكارنا العامة ناجمة عن التباسها، ستضطر لمواجهة النتيجة وهي: أن الالتباس هو الذي يجعل المفاهيم مادة مناسبة للمعرفة العلمية. وإذا وجد جواب على هذه المسألة، بالتأكيد لن نجده في كتابات أرسطو، أمّا كيفية إمكان الوصول إلى هذه النتيجة بتطهير الأرسطية من أرسطو نفسه فتبقى، على الأقل، مسألة عالقة.

لنعد إلى النقطة الأساسية، يلاحَظ أن مذهب هاركلي، الذي يبدو للوهلة الأولى مسألة اسمية[1] nominalism واضحة، مع ذلك كان الأوكامي يعتبره نوعاً خاصاً من الواقعية[2] realism. إنها مسألة في غاية الدقة، لكنها تستحق التأمل، إذ لا شيء يمكن أن يساعدنا أكثر للوصول إلى فهم واضح لموقف الأوكامي. يمثل موقف هاركلي مجهوداً يائساً للفرار من نتيجة ترى أن موضوع أفكارنا العامة هو، بالتأكيد، لا شيء، ما لم نرجع إلى الواقعية. لو كان بالإمكان فعل هذا الشي أصلاً، لفعله هاركلي بالتأكيد. فهو لم يقل، كما فعل دانس سكوت(Dennis Scott) إن الكليات كيانات حقيقية مستقلة عن وجودها في الأفراد؛ ولا مثل القديس توما الأكويني، إن الكليات

---

[1]-الاسمية: هي تيار فلسفي اخذ في نقد المجردات وادعى أنها ليست إلا أسماء أو ألفاظا جوفاء، واهتم بالاعتماد على المشاهدة والتجربة، وقد بلغ النزاع بين الاسميين والواقعيين ذروته في هذه الفترة، وامتازت هذه المرحلة بظهور التصوف. وكان وليم الاوكامي (1295 _ 1349 م) من ابرز الفلاسفة الذين بشروا بالاسمية. كان من الفرنسيسكان ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل ومن كل فلسفة مدرسية، وباشر نقد الفلسفة والعلم القديم، ودعا للفصل بينها وبين الدين، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية.

[2]-لواقعية على عكس الاسمية كانت ترى أن الكليات ليست مجرد اسماء بل لها وجود خارجي في الواقع. (المترجم)

موجودة في الأفراد واقعياً والعقل يجرّدها منها؛ لكنه كان يعتقد على الأقل، أن الكليات هي الأفراد كما تفهم بطريقة ما. بتعبير آخر، لو افترضنا أن الفكرة العامّة تشير إلى شيء مفرد، فهذا يعني أنه ما زال هناك في الواقع أشياء تشكّل موضوعاً لهذه الفكرة، وبالتالي ليست الكليات لا شيئاً. رأى الأوكامي بوضوح أن هنري وهاركلي لم يعبرا الخط الفاصل بين الواقعية والاسمية، فرغم أن آثار الواقعية في موقف هاركلي كانت، إذا جاز التعبير، متناهية الصغر، فإنها لم تفت الذهنيه الحادة لمنتقديه. قال الأوكامي، ما زالت الكليات في هذا التعليم تفهم كأنها صور، أو أشكال أو تمثلات، ينسجم معها شيء مشابه في طبيعة الأشياء[1]. بمعنى آخر، السبب في أننا نقدر على تشكيل تلك الصور المبهمة للأشياء هو أن طبيعة تلك الأشياء تمكّننا من فعل ذلك؛ إذاً ما زال للأفكار العامّة أساس في الواقع fundamentum in reality وبالتالي ما زال المذهب واقعياً.

يبيّن لنا نقد الأوكامي لعميد أكسفورد، بوضوح، إلى أي مدى علينا أن نذهب إذا كنّا لا نريد تجاوز موقف الأوكامي الذي إذا قارنّاه مع أبيلار وهاركلي، سنجدهما متواضعين جداً في نتائجهما. ما يريدنا الأوكامي أن ندركه هو التالي: بما أن كل شيء موجود في الواقع هو فردي، فأفكارنا العامة لا يمكن أن تنطبق على شيء في الواقع، وهذا ما يلزم عنه بالضرورة أن طبيعة الأفكار العامة لا يمكن أن تكون صوراً أو أشكالاً أو تمثّلات ذهنية لأي شيء ممكن أو حقيقي.

تبيّن أن المشكلة التي أثارها الأوكامي كانت ذات أهمية كبيرة لمستقبل فلسفة العصور الوسطى وحتى للفلسفة الحديثة. ففي كل مرة نجح فيها التفكير الفلسفي بتحديد ما يمكن تسميته «موقفاً خالصاً» كان يتمّ اكتشافه عن طريق ثورة فلسفية. ولتوضيح ذلك نقول، إن المفاهيم تولد فينا عن طريق الأشياء نفسها، لذا تولد

[1]-Kraus, op. cit., Vol. XI, p. 298.

متصالحة لا تفقد علاقتها مع الواقع. ومن جهة أخرى تولد الأفكار النقية في الذهن وتشكّل الذهن، لا بوصفها تعابير عقلية عمّا هو كائن، بل بوصفها نموذجاً، أو مثالاً لما ينبغي أن يكون؛ لذلك تولد ثورية. ولهذا السبب كتب أرسطو والأرسطيون كتباً في السياسة، في حين أن أفلاطون والأفلاطونيين كتبوا يوتوبيات Utopias. أمّا الأوكامي فقد كان العكس التام للأفلاطونيين، بل كان نموذجا تامّاً لمعاداة أفلاطون؛ مع ذلك، مثل جميع المعارضين، ينتمي الأوكامي وأفلاطون إلى نفس النوع. لأن أياً منهما لم يرد معرفة إلى أي حد يمكن أن تكون الكليات واقعية حقاً؛ أرادها أفلاطون أن تكون لبَّ كل شيء، فيما أرادها الأوكامي أن تكون لا شيئاً. لا يمكن للأوكامية أن تكون إصلاحاً، فهي أقرب إلى كونها ثورة.

كانت صدمة الأوكامي الكبرى عندما أدرك أن المشكلة لا يمكن أن تحلّ ما لم يستبدل التصنيف القديم لأنواع المعارف المختلفة بتصنيف جديد. لذلك قسّم المعرفة إلى مجرّدة وحدسية، وهذه المصطلحات سبق أن استعملت قبله، لكنه أعطاها دوراً جديداً واستخدمها بطريقة جديدة. فالمعرفة الحدسية في تعليم الأوكامي، هي الإدراك المباشر للأشياء الموجودة في الواقع. وقد تكون إدراكاً لموضوع مادي، مثل: أنا أرى سقراط، أو لموضوع مركّب من الموضوعات المادية التي تظهر معاً في علاقاتها الفعلية مثل: أنا أرى سقراط جالساً على صخرة، أو سقراط أبيض؛ لكن قد تكون أيضاً، بنفس المستوى، وعياً بسيطاً بحقيقة نفسية، مثل الشعور بالألم أو اللذة، أو معرفة، أو فعل تعقّل أو قراراً للإرادة. والميزة المشتركة لكل ما يسمّى معرفة حدسية، أن ينتابك شعور باليقين المطلق. وهذا يعني أن هذا النوع من المعرفة بديهي.

لكن الأمر مختلف مع المعرفة المجرّدة. فكل معرفة ليست حدسية تكون معرفة مجرّدة. إنها مثلاً، ليست فقط ما نسميه أفكاراً مجرّدة، مثل فكرة الحيوان، أو الإنسان، التي تدل على فئة كاملة من الأفراد، بل حتى تمثلاتنا الذهنية للأفراد، فصورة

شيء أو ذكرى واقعة، حتى لو كان تمثّلها في كل خصائصها الفردية، لا تزال معرفة مجردة، لأنها تتجرّد على الأقل من وجود ما تمثله. فلو كانت الأشياء موجودة، ما كنّا لنتخيّلها أو نتذكّرها، بل كنا سنراها؛ إذاً هذه المعرفة ليست تجريداً، بل هي حدس.

إذاً، فلنعرّف المعرفة المجرّدة، بالمعنى الأوكامي: إنها المعرفة التي، لا يستنتج منها أي شيء يتعلق بوجود، أو لا وجود، موضوعاتها[1]. لكن هل علينا التمسّك بهذا الموقف واعتباره صحيحاً؟ النتيجة الواضحة هي: أن النوع الوحيد من المعرفة الذي يمكّننا من التأكّد من وجود أو عدم وجود شيء، هو المعرفة الحدسية؛ أي، الاستيعاب المباشر للموضوع من خلال الإدراك الداخلي أو الخارجي. الحدس إذاً، هو الأساس الوحيد الممكن لما يسميه الأوكامي معرفة تجريبية (esperimentalis notita)، وهذا التعبير يعني، وفقاً لاشتقاقه اللغوي، المعرفة التي تسبّب العلم في داخلنا. باختصار، الحدس فقط يمكّننا من إدراك وجود أو لاوجود الأشياء[2].

السؤال التالي هو: ما هي طبيعة تلك الفئة الخاصة من المجرّدات التي نسميها كليات؟ لكي نجيب عن السؤال، نحن مضطرون للنظر إلى الكليات من وجهتي نظر: أولاً، إلى طبيعة وجودها، ثانياً، إلى مدى انطباقها على الأشياء الحقيقية. يمكن حلّ الجزء الأول من المسألة بسهولة. فبما أن كل ما هو حقيقي هو فردي، حتى ما يسمى كليات ينبغي أن تكون فردية، على الأقل، بقدر ما هي موجودات حقيقية. بالمعنى الدقيق للكلمة لا تسمّى هذه الأشياء فردية إلا لأن لها وجوداً حقيقياً خارج الذهن. لكن إذا تحدثنا على نطاق واسع، يمكن للكلمة أن تنطبق على كل ما هو موجود، داخل الذهن أو خارجه. إذاً، في كل مرة نفكر فيها بالإنسان أو الحيوان أو أي فئة من الموجودات، يحصل شيء ما في ذهننا، أي أن كل فكرة من أفكارنا هي بذاتها تغيّر محدد لذهننا الذي يختلف وفقاً لتفكيرنا، بالشجرة أو الحيوان أو الإنسان.

---

[1]- Ockham, In I Sent., Prolog, q. 1; Lugdunum, J. Frechsel, 1495s fol. a 4 recto.

[2]-Ockham, op. cit., fol. a 4 recto, Z.

يمكن في الاصطلاح الحديث، أن نسمّي كل حادث من تلك الحوادث الذهنية حقيقة سيكولوجية؛ وقد سمّاها الأوكامي «كيفاً ذهنياً». يدل التعبير في الحالتين على معنى «ما أخذ في ذاته»، فالكلي مفرد وهو، بالتالي، شيء موجود في الواقع[1].

فلنعد الآن إلى الجزء الثاني من المشكلة: ماذا تكون هذه الكليات عند النظر إليها فقط من حيث دلالتها على معنى؟ إنها مجرّد رموز. ففكرتنا عن الإنسان، مثلاً، هي شيء يشير إلى أي فرد من الأفراد الذين نسمّيهم إنساناً. لكن مدلولها ليس شيئاً واقعياً في ذاته. لعامود الإشارة، مثلاً، وجود فعلي، حتى للون وشكل الأحرف التي رسمت عليه، لكن ليس لما يعنيه بالنسبة الي وجود مستقل خارج عامود الإشارة نفسه وإدراكي له. كما يمكن القول إن حقيقة مفاهيمنا بوصفها معطيات سيكولوجية هي حقيقة تجريبية خاضعة للملاحظة، لكن لا ينبغي نسبة أي حقيقة جوهرية لمدلولاتها. كان هذا بالفعل جواباً مترابطاً، لكنه ليس تامّاً. ما يسمّيه الأوكامي رمزاً هو في الواقع صورة، أو صورة ذهنية، وظيفتها الدلالة على أي شيء فردي لفئة ما. لكن هذه الصور مختلفة عمّا نسمّيه بالعادة رمزاً. فالكلمات، مثلاً، هي رموز، ولأنها ليست أكثر من ذلك، فهي في كل مكان تقليدية أو عادية. فحقيقة أن الأمم المختلفة تستعمل لغات مختلفة، وأن لغات مختلفة عدة قد تستعمل أحياناً في نفس الأمّة، يبين بوضوح أن العلاقة بين الكلمة المحكية ومعناها ليست علاقة طبيعية. لكن هناك حقيقة أخرى، وهي أننا نتعلم لغات أجنبية من خلال ربط مجموعات من الكلمات بمجموعة مفردة من المفاهيم. فأنا لا استطيع أن أخمّن أن «man» هي الكلمة الإنكليزية لـ "homme": إلا إذا تعلمتها مسبقاً، لكن عندما أعرفها، لن أحتاج أن أعرف ماذا في ذهنك عندما تقول "man"، لأنني أشعر أن ما في ذهني عندما أقول homme"" هو عملياً نفسه. بتعبير آخر إن العلامات الطبيعية، أو المفاهيم،

---

[1] - 7Ockham, Quaestiones quodlibetales, quodl. V, q. 12 and 13; Argentine, 1491, fols. N 1 and N 2.

المستخدمة للدلالة على الأشياء المادية قابلة للمقارنة بشكل طبيعي، حتى عندما لا تكون الكلمات التقليدية التي تعبّر عنها غير قابلة لذلك. هذه حقيقة وهي تتطلّب شرحاً مناسباً. فلماذا توجد العلامات الطبيعية أو المفاهيم التي تلائم نفس الأشياء وبنفس الطريقة في جميع الأذهان البشرية؟

كان الأوكامي صاحب رؤية واضحة جداً ويستطيع أن يفهم هذه الصعوبة، لكن اقتراح الإجابة لم يكن سهلاً بالنسبة إليه. أولاً، لاحظ أن هناك رموزاً طبيعية. فليس الإنسان فقط، بل حتى الحيوانات، تصدر بعض الأصوات الطبيعية لتعبّر عن مشاعرها. اللذة أو الألم، مثلاً، تحدِث منّا رموزاً صوتية يمكن تسميتها رموزاً طبيعية. هذا صحيح بالطبع، لكن هل يفسر هذا الحقيقة الأخرى، أنه يمكن من خلال صورة هي واحدة تقريباً في جميع الأذهان الإنسانية، أن يُشار إلى عدد من الأفراد المتمايزين؟ يبيّن جواب الأوكامي عن هذا السؤال، بوضوح، أنه وصل أخيراً إلى نهاية المطاف. يقول الأوكامي إن الأشياء هي التي تسبّب المعرفة الحدسية فينا؛ ذلك أن النتائج الطبيعية دائماً تشبه أسبابها، وهذا هو سبب قدرتنا على تكوين فكرة السبب عندما ندرك إحدى نتائجه. بهذا المعنى على الأقل، يمكن القول حتى الظواهر الفيزيائية هي الدلائل الطبيعية على أسبابها. فالنار مثلاً، يمكن أن تسبّب الحرارة، ولهذا السبب، تكون الحرارة علامة طبيعية على وجود النار؛ كذلك فإن الحدس بإنسان يسبب في ذهننا صورة، تكون علامة طبيعية على سببها، ولهذا السبب تستطيع الدلالة على الإنسان[1].

يشرح الوصف الأقل اختصاراً لموقف الأوكامي ملاحظاته الذكية حول تشكيل الرموز الذهنية العامة من خلال الفعل المشترك للرموز الذهنية الجزئية. لا يمكن إنكار أنه أنجز ذلك من خلال القيام بعمل ريادي في المجال السيكولوجي، لكن بغض

[1]-Ockharo, In I Sent., dist. I I , q. 8, fol. 44 recto.

النظر عن مدى تقدمه في هذا المسار، فلولاه كان يمكن للمسائل المطروحة للنقاس أن تبقى على حالها. إذاً، كيف يمكن لأفراد مختلفين أن يسببوا انطباعات متشابهة في أذهاننا؟ كان جواب أبيلار عن السؤال: يوجد، إذا لم يكن في نفوسنا، على الأقل في الله، لكل فئة من الأفراد فكرة، أو مثال، يفسّر الخصائص المشتركة لتلك الفئة. كان الأوكامي أذكى من أن لا يدرك أن هذا الموقف سوف يعيده حتماً إلى مشكلة المشاركة الأفلاطونية[1]، وإلى نوع من الواقعية الميتافيزيقية. لكنه قرّر استئصال الواقعية، حتى من العقل الإلهي، ورفض وجود الأفكار التي تمثّل الجنس والنوع، حتى في الله. إذا لم تكن الكليات شيئاً حقيقياً، فالله نفسه لا يستطيع أن يدركها أكثر مما نستطيع نحن. الفكرة الإلهية هي دائماً فكرة عن هذا أو ذاك الفرد الجزئي، الفرد الذي يريد الله أن يخلقه. فلو قرر أن يخلق عدداً من الأفراد المتشابهين، تكون النتيجة المادية لهذا القرار ما نسميه النوع، وهذا كل شيء عنها. ما زال بمقدورنا أن نسأل الأوكامي عدداً آخر من الأسئلة حول السبب الذي يجعل الأفكار العامة ممكنة، لكن جوابه كان سيبقى هو ذاته. الأشياء هي بالضبط ما هي؛ فالطبيعة تنجز عملياتها بطريقة سرية وإرادة الله هي السبب النهائي لوجودها ولعملياتها.

فلنتوقف لحظة لتفحّص النتائج الفلسفية لموقف الأوكامي. إنه تجريبي محض في الفلسفة، اعتبر أن إرادة ربّه القدير آخر حجة في اللاهوت. من وجهة النظر هذه، ما زال وصف الأشياء كما هي ممكناً ومرغوباً؛ وكما يمكن أن نقول في لغتنا، المعرفة الإيجابية بما هو كائن ما زالت ممكنة؛ فقط إذا كنا نستخدم منهجاً ملائماً لملاحظته. لكن لماذا يكون العلم، أو المعرفة البشرية، ممكناً بالأساس، لا نستطيع أن نعرف، لأن إرادة الله هي السبب النهائي لكل شيء، فلو كان قراره الحر مختلفاً، لكان العالم كله الآن مختلفاً.

[1]-هي المشكلة التي أثارها افلاطون في محاورة برمنيدس حول علاقة المثل بالأشياء المحسوسة. فكيف يمكن لمثال الجمال مثلا ان يكون مشابها للاشياء المحسوسة الجميلة وفي نفس الوقت مختلفا عنها.(المترجم).

فلنفرض مثلاً أن لدينا سؤالاً كالتالي: كيف يمكن للأشياء المادية أن تسبّب انطباعات في نفس لا مادية؟ ماذا سيكون جواب الأوكامي؟ لا إن هذا ليس سؤالاً، بل هذا ليس السؤال الأول الذي يجب طرحه، لأن ما علينا معرفته أولاً، قبل مناقشة المسألة، هو هل النفس البشرية مادية أو غير مادية؟ كان مسلّماً عموماً بين أسلاف الأوكامي أن النفس البشرية جوهر لا مادي وبالتالي فهي خالدة، وهي لم تصدر عن جوهر شبيه آخر، بل خلقها الله مباشرة. يضيف هؤلاء الرجال، أن لهذا الجوهر، قدرة على المعرفة بالتحديد لأنه ليس مادياً، ومع ذلك، من خلال الجسم الجزئي الحي، تقدر النفس على تأسيس علاقات مع الأشياء المادية، ومن ثم معرفتها. كان اعتراض الأوكامي عليه أنه، مع إمكان اعتبار موقفهم احتمالاً، وحتى أكثر احتمالاً من عكسه، فإنه لا يمكن أن يعتبر يقيناً. إذ الشيء الوحيد الذي يمكن التأكّد منه، لأنه الوحيد الذي يمكننا ملاحظته، هو أننا نعرف، لكن أن نعرف عن طريق قوّة متميزة، نسميها «العقل،» سؤال مختلف تماماً. حتى لو سلّمنا بالوجود الحقيقي لهذه القدرة العارفة، فنحن ما زلنا بحاجة لإثبات أن طبيعتها ليست مادية. فلو كان حكمنا حرّ في اتباع هواه، لفضّل الرأي القائل إن ما نسمّيه نفساً إنسانية مبدأ مادي وممتد، مثل النفوس الحيوانية، وبالتالي فهي ميّتة مثل النفوس الحيوانية ذاتها. إضافة إنه ليفاجئني أن أرى أن الفلاسفة الذين يصفون النفس البشرية بالخلود هم أنفسهم الذين يجعلونها مبدأ الحياة في جسم الإنسان. فما هي المادة فعلاً، إذا لم تكن امتداداً في المكان؟ وكيف يمكن لنفس في جسم ممتد أن تتصرف كمبدئه الحي أو كما يقولون، أن تكون صورته، إذا كانت هي مجرّدة عن الامتداد؟ بتعبير آخر، كيف يمكن لصورة جوهر ممتد أن تكون غير ممتدة؟ صحيح، إنهم يقولون إن نفس الإنسان يجب أن تكون خالدة، لأنها تنجز ما يسمى «أفعال تفكير» تحصل من خلالها على المعرفة من الأشياء المادية؛ لكن الأوكامي ردّ: «نحن لا نختبر ذلك التفكير» الذي يفترض أن يكون «فعلاً خاصاً بجوهر خالد.» ما الفائدة من بناء نظريات معقدة لشرح كيف يكون التفكير

ممكناً، طالما أننا لسنا متأكّدين من وجود نفس خالدة وأنها تنجز هذه العملية؟ إذا أردنا التمسّك بهذه المواقف، فلنحتقظ بها كمسيحيين، لأن الحقيقة أن الإيمان يعلّم هذه المعتقدات بوضوح أو يدعونا للقبول بصحتها؛ لكن رغم وجوب التمسك بها كلها كفصول إيمانية، إلا أنه لا يمكن البرهان على أي واحد منها[1].

تكشف هذه المادية المشروطة، التي تشبه إلى حد مدهش نتائج لوك اللاحقة، عن المعنى الكامل لمبدأ الأوكامي: لا يجب أن تتكاثر الموجودات من دون ضرورة. إنه «نصل الأوكامي»[2]، كما يسمّى أحياناً، ويعني: قبل كل شيء لا ينبغي على المرء أن يفسّر وجود شيئ تجريبي من خلال تخيّل، شيء آخر، وراءه وبعده، لا يمكن إثبات وجوده القائم على الافتراض. لسوء الحظ، أعتقد أن هذا المبدأ المنهجي السليم البسيط جداً، كان مرتبطاً في ذهن الأوكامي بفهمه اللاهوتي لله، بوصفه الله القدير بالأساس. لم يعتقد فقط أن أكثر المواقف الفلسفية حكمة بالنسبة إلينا هو فهم الأشياء كما هي، لكنه اعتقد أيضاً أن الأشياء مهما كانت، فستكون مختلفة دائماً. من هنا اعتقاده الراسخ أنه لا ينبغي لأي فيلسوف أن يضيع وقته في التفكير بالأسباب الافتراضية للأشياء الموجودة واقعاً. فإذا اعتقدنا أن الله قادر على فعل أي شيء غير متناقض، تصبح كل الشروحات غير المتناقضة لأي واقع مفترض مشروعة، حتى تلك الأقل احتمالاً. لكن في هذه الحال، كيف يمكن أن نبرهن من خلال الحجج أن الله حسم الأمر لصالح هذا الحل الممكن، وليس لصالح ذاك الحل الممكن؟

---

[1]-Ockham, Quodlib. I, q. 10., fols. A 8 and B 1. Of. Quodlib. II, q. 1, and IV, q. 2, concerning the proofs of the existence of God.

[2]-قاعدة (نصل اوكام) التي ولدت في أحضان المنهج التحليلي، وتعني الفرز بين العناصر الضرورية وغير الضرورية، واجتثاث الاخيرة والتركيز على الأولى في التحليل وصولاً إلى الحقيقة، وهذه القاعدة نادى بها الفيلسوف الانجليزي (وليم الاوكامي) ولهذا فهي منسوبة إليه، أما عن لفضة (نصل) فهو مصطلح استخدمه هذا الفيلسوف للتعبير والتمثيل على حالة (القصّاب) الذي يستخدم نصله في الفصل بين العناصر النافعة وغير النافعة، وقد اعتمد على هذه القاعدة الفيلسوف المعروف (برتراند راسل) كإحدى طرق التحليل لديه. (المترجم).

يمكن لهذا الاستشراف الذي يصبغ بلونه الخاص تجريبية الأوكامي، أن يساعدنا في فهم موقفه المتعلّق بمشكلة الجزئيات. لكي يفسر أرسطو والقدّيس توما الأكويني إمكانية المعرفة المجرّدة، وضعا نظرية دقيقة، وفقاً لها تنطوي الأشياء بذاتها على صور معقولة فعلياً، يفترض للنفس الإنسانية أن تجرّدها من الأشياء بواسطة عقلها الفعال، وأن تعرفها بواسطة عقلها الإمكاني. إذاً يرى الأوكامي، بما أننا لا نستطيع إدراك وجود أي من هذه الصور الطبيعية، ولا تلك العقول الفاعلة والممكنة المزعومة، فلا معنى لهذه التأمّلات. لكن أسوأ ما كان فيها أنها تتجاهل بالكامل الاحتمالات غير المحدودة المتوفرة أمام الإرادة الحرة لله القدير. نحن نعرف أن الأشياء موجودة لأننا نشعر بها. كما أننا نعرف جيداً أننا نستطيع أن نستعمل بعض الصور كرموز لبعض فئات الأشياء؛ ونعرف أيضاً أن كل رمز من هذه الرموز الطبيعية يشير إلى فرد ممكن حقيقي مندرج في تلك الفئة؛ لكن وراء ذلك لا نعرف شيئاً، ولا شيء يمكن أن يعرف، لأن سبب كون الأشياء على ما هي عليه يبقي في النهاية مسأله إرادة إلهية حرة.

إلى أي حدّ كان الأوكامي مستعداً لمواصلة السير على هذا المسار، وما هي النتيجة التي كان يمكن لموقفه اللاهوتي أن يوصله إليها، هذا ما يمكن رؤيته بوضوح في نقده الحاد للمعرفة الحدسية ذاتها. فقد كان نزيهاً بما يكفي لمهاجمة حتى تلك المشكلة ولمواجهة نتائج لاهوتانيته هو. يوجد تجريد رغم أننا لا نستطيع أن نقول لماذا. وتوجد أيضا حدوس، فهل نستطيع أن نقول لماذا؟ يبدو السؤال للوهلة الأولى، بسيطاً جداً. فالمعرفة الحدسية من حيث التعريف، هي معرفة ندرك من خلالها أن الشيء يكون عندما يكون، ولا يكون عندما لا يكون. بالتالي يتضح أن سبب وجود أي حدس هو وجود موضوعه؛ وهذا بالفعل جواب معقول؛ لا بل أكثر، إنه في جميع الاحتمالات، الجواب الصحيح. لكن السؤال الآن: هل هو أكثر من احتمال كبير جداً؟

كان هذا السؤال بعيد الأثر ـ لأن معرفة أن سبب حدسنا بالشيء هو وجود

وحضور ذلك الشيء تبدو في غاية السهولة. لكن أن يكون ما هو واقع هو الذي يسبب فينا رمزاً ذهنياً لوجوده؛ باستثناء الحدس بلا ـ وجود الشيء، يطرح مشكلة أكثر صعوبة. أن لا يكون الشيء موجوداً يمكن أن يفسر جيداً عدم امتلاكنا لحدس بوجوده، لكن ليس لامتلاكنا حدساً بلا ـ وجوده. ثمة فرق كبير بين عدم المعرفة بوجود الشيء والمعرفة بعدم وجوده. فكيف يمكن لما هو غير موجود أن يجعلنا نعرف أنه غير موجود؟ لكي يفسّر الأوكامي الحدس السلبي، كان مضطراً للتعمّق قليلاً في تحليله للمعرفة الحسية الإيجابية. أولاً، ذكّر قرّاءه أن كل حدس بموجود حقيقي هو نتيجة مشتركة لسببين منفصلين هما: الشيء ذاته، ومعرفتنا به. في الحالات التي ندرك فيها أن شيئاً غير موجود، لا يبقى إلا سبب واحد فقط، أي معرفتنا به. لا عجب إذاً، إذا كانت النتيجة مختلفة. يقول الأوكامي: «عندما يكون الشيء موجوداً، تكون المعرفة الحدسية بالشيء، بالإضافة إلى الشيء نفسه، سبباً للحكم بأن الشيء موجود؛ لكن عندما يكون الشيء غير موجود، تكون المعرفة الحدسية ناقص الشيء سبباً لحكم معاكس»[1]. لم يكن هذا جواباً مقنعاً، لأن السؤال كان بالتحديد، كيف يمكن أن يبقى ثمّة معرفة حدسية حيث لا شيء موجود؟ تعامل الأوكامي عدة مرات مع هذه المشكلة، في كتاب Commentary on the Sentences وفي كتاب Questions، لكن أجوبته المتتالية، كانت، ببساطة، تدفع أكثر مؤرخيه من أصحاب الضمائر الحيّة إلى اليأس. يبدو أن حلّه الأخير، بقدر عدم وضوحه، يوحي بأن الله وحده يمكن أن يحفظ في داخلنا الحدس بالأشياء الغائبة، وبالتالي يمكّننا من الحكم بأن هذه الأشياء ليست موجودة. إذا كان هذا هو التفسير الصحيح لتعليمه، فيمكن لكل حدس باللا موجود أن يستلزم حفظاً فوق طبيعي فينا، من الله، لحدس طبيعي. يسمّي هوشستترHochstetter "Ver-legenheitslosung" هذا الحل حلاً مؤقّتاً؛ ويرى أبانيانو Abbagano، أنه ليس جواباً،

[1]-Ockham, In I Sent, Prol., q. I, fol. A 8 recto and verso.

بل هو اعتراف علني من الأوكامي، بأن الجواب المنطقي عن السؤال كان مستحيلاً[1]. أوافق أن هناك استحالة، على الأقل لكل من كان يدّعي أنه أوكامياً في الفلسفة، وينسى أن الأوكامي نفسه كان أيضاً لاهوتياً. لماذا لم يحفظ الإله القدير فينا حدس الشيء غير الموجود؟ وإذا كانت هذه الطريقة هي الوحيدة أمامنا لتفسير إمكانية المعارف الحدسية السلبية، فلماذا لا نلجأ إلى اللاهوت عندما نحتاجه؟

كانت المشكلة الوحيدة، أن الأوكامي نفسه لم يستطع فعل هذا من دون المخاطرة بما كان، وفقاً لمبادئه هو، النموذج الكامل الوحيد للمعرفة البديهية: الحدس بما هو موجود. إذا كان الله قادراً أن يحفظ فينا حدس الشيء الذي ليس موجوداً في الواقع، فكيف سنتأكّد من أن ما ندركه كواقع هو شيء موجود فعلاً ؟ بتعبير آخر، إذا كان يمكن لله أن يجعلنا ندرك موضوعاً ليس موجوداً فعلاً كأنه حقيقي، فهل لدينا دليل على أن هذا العالم الذي نعيش فيه ليس سلسلة من الأوهام التي لا يمكن إيجاد وراءها أي حقيقة؟

لامس الأوكامي النقطة الأولى في السؤال الذي سأله: «هل هناك معرفة حدسية بالأشياء اللا ـ موجودة؟» فكان جوابه: «يمكن بقدرة الله أن توجد معرفة حدسية تتعلق بالموضوع غير الموجود.» ثم تابع هذا ما «أبرهن عليه من خلال الفصل الإيماني: أنا أؤمن بالله الآب القوي: الذي أفهم به أن كل شيء لا يحتوي على تناقض يجب عزوه إلى القدرة الإلهية»[2]. فعندما أرى نجمًا في السماء، يخلق الله في نفس الوقت، ذلك النجم ورؤيتي له؛ لكن الله قادر أن يخلق على نحو منفصل حتى الأشياء التي يخلقها عادة مجتمعة. بالتالي، ليس هناك تناقض في افتراض أن الله الذي يخلق رؤيتي للنجم مع النجم، يمكن أن يخلقها من دون النجم. فحدسي بالنجم شيء، وموضوعه شيء آخر؛

---

[1]-Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin, 1927; pp. 32- 33. N. Abbagnano, Guglielmo- di Ockham, Lanciano, 1931; pp. 68- 69.

[2] - Ockham, Quodl. VI, q. 6; McKeon, Medieval Philosophers, Vol. I I, p. 373.

إذاً، لماذا لا يقدر الله القدير أن يخلق واحداً من دون الآخر؟ صحيح، يمكن أن يقال إن هذا سيجبر الله على إنجاز فعل متناقض، طالما أن الحدس يدل على وجود موضوعه. لمواجهة الصعوبة، يضيف الأوكامي سؤالاً آخر أن رؤيتنا للنجم، أو للسماء، لا ينبغي أن تسمى حدساً بالحقيقة، بل «موافقة» يخلقها الله فينا؛ لا موافقة بديهية (لأن هذا يناقض تعريف الحدس)، بل موافقة منتمية لنفس النوع الذي تنتمي إليه الموافقات البديهية، التي تلازم معرفنا الحدسية بانتظام[1]. مهما كانت الإجابة التي تمثل موقف الأوكامي الأخير من هذا السؤال، تبقى الحقيقة أن المعرفة الإنسانية ستكون غير مميّزة عملياً بماهيتها حتى لو هدمت كل موضوعاتها؛ وبالتالي لا يلزم شيء بالضرورة لجعل المعرفة ممكنة، غير الذهن والله.

كان للأطروحة الأوكامية القائلة إن الله يقدر دائماً أن يفعل بلا وسائط سببية ما يفعله عادة مع وجود هذه الأسباب، تأثير على فكرة السببية ذاتها. إذا افترضنا مبدأ لاهوتياً، أن شيئين متمايزين تماماً، يمكن لله دائماً أن يخلقهما منفصلين، فهذا يعني بوضوح أن الأسباب يمكن أن توجد بلا نتائجها كما يمكن أن توجد النتائج بلا أسبابها[2]. إن التطبيق التام لهذا المبدأ يستلزم مراجعة شاملة لنفس مبدأ السببية. فما هو السبب؟ يعتقد معظم الناس، أو يتخيّلون، أن الشيء يصدر عمّا يسمى سبباً ويصبح جزءاً متمّماً لنفس وجود نتيجته. وفقاً للأوكامي، لا يوجد شيء في التجربة الحسية يؤكد هذه الفرضية. ما نتعلّمه من المعرفة الحدسية أنه كلّما لامست النار مثلاً قطعة من الحطب تبدأ الحرارة في الظهور في الحطب. وبما أنه لا يمكن وجود أي شيء في المفهوم أكثر مما هو موجود واقعاً في المعرفة الحدسية، فلا يمكن لعلاقة السبب بالنتيجة أن تعني أكثر للذهن مما نفهمه فعلاً وهو: التتابع المنتظم بين ظاهرتين. فعندما يتلازم حضور حقيقة مع حضور حقيقة أخرى، نسمّي الأولى سبباً

[1]-Quodl. V, q. 5; McKeon, Vol. II, pp. 368- 372 .

[2]-Ockham, Quodl. II, q. 7; and Quodl. IV, q. 6.

والثانية نتيجة. ووراء ذلك لا نعرف شيئاً. بمعزل عن دعم مبدأ السببية، إن من يتباهون بقدرتهم على إيجاد المزيد فيه، يبرّرون بطريقة لا واعية رفضه التام؛ لأنهم يبدأون بالتأكيد أن علاقة السبب بنتيجته لا يمكن أن تختزل إلى مجرّد علاقة تزامن في الوجود والتتابع المنتظم، لكن عندما تطلب منهم أن يبيّنوا لك المزيد حول السببية، لا يستطيعون إيجاد شيء. وبالتالي، إذا كانت السببية، كما يقولون، عبارة عن وجود لا يمكن البرهنة عليه، إذاً تكون السببية لا شيئاً.

هنا من جديد، كان النقد الأوكامي للفكرة الفلسفية مستنداً بقوة إلى لاهوتانيته. فهو لم يرغب في فهم أن للأجسام الطبيعية علة فاعلة خاصة بها، لأن وجود نظام استقلالي للأشياء، أو نظام طبيعي، كان يمكن أن يضع على الأقل حداً للقدرة الإلهية. من هنا كان المفهوم الأوكامي للعالم الذي يأتي فيه الاحتراق بعد النار ولكن ليس بالضرورة بسبب النار، فبما أن الله يمكن أن يقرر أنه هو بذاته يريد أن يخلق الحرارة في الحطب أو الورق في كل مرة تكون النار فيها حاضرة في الحطب أو الورق. حتى الآن، من يقدر على إثبات، أن الله لا يفعل هذا فعلاً؟ في الواقع، نحن نعرف من خلال الإيمان أن الرب يفعل ذلك على الأقل في الأسرار الكنسية. فالكلمات المقدّسة ليست في الواقع الأسباب الفاعلية للنعمة، لكن الرب قرر بشكل حاسم أن كل مرة تقال فيها هذه الكلمات، تتوالى النعمة بانتظام[1]. والكون المقدس ليس فكرة متناقضة؛ إنه على الأقل كون ممكن، وقد نكون موجودين في هذا العالم من غير أن نكون واعين لذلك.

لم يكن عند الأوكامي أي نية للدفاع عن هذا الفهم لعالم الطبيعة. حتى عندما كان يبرهن أن الله يمكن أن يخلق معرفة شيء من دون ذلك الشيء، بقي ذهنه بعيداً قدر الإمكان عن مثالية بركلي. على كل حال لم أستطع العثور في كتاباته على ما يشير إلى تفكيره بالتمسك به. كان الأوكامي مقتنعاً تماماً، بقاعدة أن حدسنا بالموضوع

[1]-Hochstetter, 033. cit., pp. 154 - 155.

الجزئي هو وعي بشيء موجود بالفعل؛ لكن في نفس الوقت، أراد أن يذكّرنا أن حالات رؤية كثيرة مسجلة في الكتاب المقدّس، وأن هذه الحقائق ينبغي أن تبقى دائماً بالنسبة إلينا احتمالاً مفتوحاً. ويمكن كذلك أن يقال إن نقد الأوكامي لفكرة السببية لم يكن نتيجة ميل إلى مناسبية[1] **occasionalism** مالبرانش بقدر ما كان رغبة منه في تفسير إمكان المعجزات، أو الأسرار مثل الأفخارستيا. مع ذلك، تبقى الحقيقة أن اعتراض الأوكامي الوحيد على المناسبية هو افتراضها المسبق للأفكار الإلهية، وعقلانيتها المفرطة. وأخيراً، أنا أوافق تماماً أن وصف الأوكامي بـ»هيوم العصور الوسطى» هو وصف مبالغ فيه، لأن هيوم كان قليل الاهتمام بالقدرة الإلهية ومجد الرب. لكن مهما كان الأمر، سيكون عدم الاقتباس من هيوم ومقارنته مع وليام الأوكامي خطأً كبيراً، لأن تعاليمهما الفلسفية متقاربة. ما كان القديس توما الأكويني ليقبل تجريبية هيوم من غير أن يهدم لاهوته بالكامل، في حين استطاعت فلسفة هيوم أن تتعايش مع لاهوت الأوكامي من غير أن تسيئ له كثيراً. في الواقع، كان العالم العاجز عن الإفصاح عن آرائه، المتمثّل باللاأدرية الإنكليزية، متناسباً جداً مع الإرادة اللامعقولة لرب الفرنسيسكان الإنكليز، لا عجب إذاً إذا وجدناهما في تعاليم وليام الأوكامي.

هكذا نتج عن مزج التجريبية باللاهوتانية تركيبة شديدة التفاعل. فعلى قمة العالم إله لا حدود لقدرته، ولا حتى حدود الطبيعة الثابتة التي وُهبت ضرورة ووضوحاً ذاتياً. إذ لا شيء يحول بين إرادته وما لا يُحصى من الأفراد الذين يتواجدون معاً في المكان أو يلي بعضهم بعضاً في الزمان. كان الأوكامي، بإبعاد عالم أفلاطون الواضح عن العقل الإلهي، مقتنعاً أن الوضوح لا يمكن أن يوجد في أي فعل إلهي.

---

[1]-العرضية أو المناسبية هي الرأي الذي تبنى فكرته نيكولا مالبرانش، والذي يؤكد فيه أن جميع العلاقات السببية بين الأحداث الجسدية أو بين الأحداث العقلية والجسدية هي ليست فعل سببية على الإطلاق؛ ففي حين أن الجسم والعقل هما مادتان مختلفتان، فإن الأسباب (سواء عقلية أو جسدية) هي متعلقة بآثارها نتيجة فعل تدخل الإله في كل مناسبة معيّنة. (المترجم)

فكيف يمكن أن يوجد في الطبيعة نظام، إذا كانت الطبيعة غير موجودة؟ وكيف يمكن أن توجد طبيعة عندما يزعم كل كائن مفرد، أكان شيئاً أو حدثاً أنه ليس هناك تبرير آخر لوجوده غير كونه واحداً بين خيارات الله القدير؟ لم يكن هذا إله اللاهوت، بل هو إله اللاهوتانية؛ فرغم أن الإله الحي في اللاهوت هو أكثر بما لا يحدّ من «مؤلف الطبيعة،» إنه كذلك على الأقل، في حين أن إله الأوكامي لم يكن حتى كذلك. فعوضاً عن أن يكون مصدراً أبدياً لذلك النظام الصلب من الوضوح والجمال، الذي نسميه الطبيعة، كان إله الأوكامي يعبّر عن نيّته بإراحة العالم من ضرورة أن يكون له معنى خاص. فبينما يقبل اللاهوت عادة بالطبيعة، فإن إله اللاهوتانية الغيور يفضّل أن يلغيها.

لو كان الأوكامي لاهوتياً متحمّساً فقط، لما ترك لنا أكثر من نموذج متألّق عن اللاهوتانية، لكنه كان في نفس الوقت منطقياً شديد الذكاء وفيلسوفاً صافي الذهن، لم يستطع عقله أن يحتمل فلسفة تتعارض مع اللاهوت. كان في الواقع أكثر من هذا، لقد كان خبيراً في الشأن العام حيث كانت تعاليمه السياسية متجذّرة بعمق في لاهوته، وكانت تهزّ البنية المترفة للمسيحية الوسيطة على نحو خطير. لكن كان امتياز الأوكامي كفيلسوف أنه أرشد العالم إلى ما أعتقد أنه أوّل حالة مرض عقلي. لا يمكن وصفه بالشكوكية، لأنه يتماشى مع الإخلاص الصريح لتطوّر المعرفة العلمية. ولن تكون الوضعية تسمية أفضل له، لأنها مكوّنة بشكل رئيسي من الإنكارات. من الأفضل تسميته بالتجريبية الأصولية، ألم تكن أزمته الأساسية في أنه لم يكن أصولياً بما يكفي ليبحث في التجربة عما يجعل التجربة بذاتها ممكنة. لأن هذا المرض المعدي الشائع بشكل خاص بين علماء اليوم، كان يمكن أن يغترّ المرء بتسميته «علموية» scientism لو لم تكن نتيجته الأولى تدمير عقلانية العلم نفسه إلى جانب إمكانه بالذات. لكن بما أننا نريد عنواناً أو رمزاً، فلنسمها نفساوية psychologism، ونحاول شرح معناها.

يمثّل الأوكامي بذاته حالة كاملة لهذا الموقف الذهني، ونموذجاً جيداً نرسمه من خلاله. لقد كان مقتنعاً أن التحليل السيكولوجي للمعرفة الإنسانية يشبه التحليل الفلسفي للواقع. فمثلاً، كل حدس يتميّز جذرياً عن كل حدس آخر، وبالتالي كل شيء جزئي يتميّز جذرياً عن كل شيء جزئي آخر. مجدّداً، بما أن الحدس بشيء لا يمكن أن يسبّب فينا حدساً بشيء آخر، النتيجة، لا شيء يمكن أن يسبّب شيئاً آخر. بسبب هذا الاعتقاد الجازم بأن العلاقات السيكولوجية بين أفكارنا هي صورة حقيقية عن العلاقات الواقعية بين الأشياء، نحن مدينون لتفسير الأوكامي للسببية. فبما أن مصدر السببية لا يمكن أن يوجد في الشيء ذاته، أو في حدس العقل بالشيء، فلا بدّ من تفسيره عن طريق سبب آخر؛ وهناك سبب واحد فقط: وهو ما يسمّيه الأوكامي المعرفة العادية habitualis notita، وما سيسمّيه هيوم لاحقاً عادة[1]. يمكن أن تنظر إلى تمثال إنسان غير محدّد؛ فإذا كنت لم تر هذا الإنسان مطلقاً، فإنك لن تعرف أبداً من يمثل هذا التمثال. الأمر نفسه ينطبق على المعرفة العقلية بالتعريف المجرد للحرارة، إذ لا نحن نتمكّن أبداً من استنتاج أن الحرارة تسبّب حرارة في الأجسام الملاصقة أو المجاورة لها. صحيح بما يكفي، هناك أشياء تسمّى علاقات سببية، وهناك نظام ارتباط جوهري بين النتائج وأسبابها، لأن تتاليها المنتظم لا يتغيّر مطلقاً؛ لكن بما أنه لا يوجد في قانون السببية أكثر من ترابط اعتيادي بين الأفكار التي تحصل فينا من خلال التجربة المتكرّرة، إذاً، لا يوجد أكثر من تعاقب منتظم للأحداث في السببية الطبيعية.

إن وجود تشابه لافت بين موقفه وموقف هيوم أمر في غاية الوضوح، هذا ما أكّد عليه ثلاثة مؤرخين على الأقل. اثنان منهما، E. Hochstetter و N. Abbagnano اللذان لفتا انتباهنا إلى التشابه حتى اللفظي بين الأسطر التالية التي كتبها الأوكامي ونصاً مشهوراً لدايفد هيوم، يقول الأوكامي: «يوجد بين السبب ونتيجته نظام جوهري بارز وترابط، ومع ذلك فمجرّد المعرفة بأحدهما لا تستلزم معرفة بالآخر. وهذا أيضاً أمر

[1]-Ockham, In I Sent., Prolog., q. I 11, fol. D 3, verso L.

يختبره كل إنسان في داخله: إذ مهما كان كمال معرفته بالشيء، فلن يكون قادراً على استنباط الفكرة البسيطة والصحيحة لشيء آخر، لم يعرفه من قبل لا عن طريق الحواس ولا عن طريق العقل.» والآن فلنستمع إلى هيوم: «عندما نتعقّل شيئا قبلياً a priori ونعتبر أي موضوع أو سبب، كما يبدو للذهن، مستقلاً عن كل ملاحظة، فلا يمكن أن يقترح علينا مطلقاً فكرة أي موضوع مميّز، مثل نتيجته»[1]. في كلا التعليمين، لم يبق غير التسلسل التجريبي للوقائع خارج الذهن، والترابط الاعتيادي داخل الذهن، وهكذا يكون الإطار الخارجي المجرّد للنظام العالمي قد أفرغ بعناية من قابلية أن يكون مفهوماً.

لا مفر من هذه النتيجة، فهي ستحصل دائماً كلما خلط فيلسوف بين الوصف التجريبي للطرق المعرفية والوصف الصحيح للواقع نفسه. إنها النفساوية، فمهما تصرفت بذكاء، تكون النتيجة النهائية، بما أنه ليس في الواقع أكثر مما في المعرفة، إذ يمكن أن يُعرف الواقع، لكن لا يمكن فهم حقيقة المعرفة بالذات. والآن إن طرح السؤال التالي: كيف نأتي بأفكارنا العامة، وبفكرتنا عن السببية؟ إنه سؤال في غاية الأهمية، وما يمكن للسيكولوجيا أن تخبرنا به عن هذا السؤال بالتأكيد يستحق منّا تأملاً في غاية العناية؛ لكنها لن تستطيع حل المشاكل الفلسفية التي تشجّعت النفسانوية على طرحها، ولا استبعاد المسائل الزائفة بانتظام، لأن المسائل إذا قوربت بمنهج خطأ تصير زائفة. في هذه الأحوال، بالطبع لن نجد شيئاً، لذلك نستنتج بتروٍ أنه لا يوجد شيء. كان الأوكامي محقّاً في محاولة وصف العملية السيكولوجية التي تمكّننا من تشكيل الأفكار العامة، أو من إدراك فكرة السببية؛ لكن كان ينبغي له التوقف هناك وأن يعطي لتحليله السيكولوجي نتيجة سيكولوجية لا غير. إن التسليم بأن المفهوم ليس

[1]-Ockham, In I Sent., Prolog., q. I11, fol. D 2, recto F. D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding, IV, 1. 27; ed. Selby- Bigge, p. 31. Cf. E. Hochstetter, op. cit., p. 159; N. Abbagnano, op. cit., p. 172; G. M. Manser, «Drei Zweifler am Kausalprincip im XIV Jahrhundert,» in Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie, Vol. XXVII (1912), pp. 405- 437.

سوى رمز جزئي يدل على عدد من الأفراد، لا يؤدي إلى استنتاج أن الحقيقة محصورة بالحقائق الجزئية، من جهة أخرى، كيف يمكن الإشارة لعدد من الأفراد بنفس الرمز؟ إذا سلّمنا بأن معرفتنا بالسببية هي مجرّد ترابط أفكار، فهذا لا يؤدي إلى استنتاج أن النتائج غير مرتبطة جوهرياً بأسبابها؛ من جهة أخرى، لماذا يكون في تتابع السبب والنتيجة ذاك الانتظام، الذي يجعل ترابط أفكارنا ممكناً؟ تتشكّل النفساوية في الطلب من السيكولوجيا أن تجيب عن أسئلة فلسفية. لكن السيكولوجيا علم، والنفساوية تصوّف يستبدل المعرّف بالتعريف، والموصوف بالوصف، والبلد بالخريطة. وإذا تركت المعرفة الإنسانية هكذا بلا تبرير موضوعي، ستكون مجرّد منظومة من التقاليد التي ما زال نجاحها العملي خفياً تماماً على أذهان نفس العلماء الذين وضعوها. يمكن للعلماء أنفسهم أن يتحمّلوا هذه الأخطاء، فإذا كان الإيمان بالعلم هو الذي يحيون به، فهم لا يحتاجون إلى الواقع. لكن إذا كانت الحياة الفكرية معطّلة، ماذا يحصل للأذكياء الكثر الذين لا علم لهم يحيون به، أو الذين فقدوا الإيمان بإمكان فهم العالم في ذاته؟ إنهم جميعهم على الطريق المباشر إلى الشكوكية، التي دخلها فكر العصور الوسطى عندما تجذّرت فلسفة الأوكامي عميقاً في الجامعات الأوروبية في القرن الرابع عشر، ثم بدأ الفلاسفة المدرسيون يفقدون الثقة بمبادئهم، وانهارت فلسفة العصور الوسطى؛ لا بسبب حاجتها إلى الأفكار، لأن الأفكار كانت لا تزال موجودة؛ ولا بسبب الحاجة إلى الرجال، لأن التاريخ لم يشهد رجالاً أذكى وألمع من رجال ذلك الزمن؛ لقد انهارت فلسفة العصور الوسطى عندما حصل خلط بين الفلسفة والواقع نفسه، فذهلت أفضل الأذهان عندما وجدت العقل فارغاً وبدأت باحتقاره.

الفصل الرابع

انهيار فلسفة العصور الوسطى

الفصل الرابع

انهيار فلسفة العصور الوسطى

اضطر مؤرّخو الفلسفة في العصور الوسطى لمعالجة نفس المسائل، واستخدام نفس المناهج التي استخدمها غيرهم من مؤرخي الفلسفة. وكانت الميزة الوحيدة في عملهم أنهم لم يقرأوا كتب الفلسفة الخالصة إلا نادراً. على عكس مؤرّخ اللاهوت في العصور الوسطى الذي لم يكن قادراً على التقدم إلّا إذا قرأ عدداً كبيراً من كتب الفلسفة. وكان الشرح على كتاب الأحكام the Sentnces لبيتر لومبار Peter Loombard، أو الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica في القرن الثالث عشر، كلاً طبيعياً لا يمكن الفصل فيه بين ما يعرفه العقل عن الله وعن خلقه، وبين تعاليم نصوص الوحي. فهناك دائماً حالة من التمايز بين الفلسفة واللاهوت قد تقلّ أو تكثر، لكنهما ليسا منفصلين على الإطلاق؛ لذلك عندما بدأ الاستياء من اتحادهما واعتباره اختلاطاً مشبوهاً، لاح في الأفق انهيار تراث العصور الوسطى.

إذا نظرنا للموقف كما كان يرآه أي تلميذ شاب في اللاهوت حوالي العام 1320، سيبدو محيّراً جداً. علينا أن نتخيّل هذا الشاب رجلاً كامل التدين، همّه الأول خلاص إخوانه البشر من خلال كلمة الله، كان هذا بالفعل سبب اندفاع أفضل هؤلاء التلاميذ لدراسة اللاهوت، الذي كانت تعاليمه متوفرة وقتذاك في جامعة باريس، لكن المشكلة كانت في الاختيار الدقيق لأفضل نظام لاهوتي بين الأنظمة الكثيرة التي كانت تلفت اهتمام التلميذ. حتى إن اختيار النظام الديني لم يكن دائماً كافياً لحل المشكلة،

فالفرنسيسكاني[1] كان إما أن يتمسّك بالتعاليم القديمة لبونافنتورا، أو كان بإمكانه تفضيل دانس سكوت، كما كان بإمكانه أن يستصوب اتباع الأوكامي. وإذا كان الرجل دومينيكانياً[2] كان يمكن أن يجد على الأقل ثلاثة أنظمة لاهوتية بتصّرفه. كان هناك ألبيرت الكبير وتوما الأكويني، وكان الناس قد بدأوا بالحديث عن واعظ ألماني يدعى مايستر إيكهارت[3] Eckhart Meister. لم يكن يوجد على الإطلاق ما يمكن اعتباره صحيحاً من جميع جوانبه، لكن كان يوجد فروع مختلفة للأصل الواحد، وكانت الصعوبة أن الأوكامي كان يفّند أفكار دانس سكوت، وسكوت نفسه كان يصحّح بونافنتورا، وكان توما الأكويني يقوّم ألبرت الكبير، إذاً لا يمكن أن يكون الجميع على حق في نفس الوقت. لكن هل كان أحد منهم على حق؟

في البدء كان الطريق الأسهل لحل المشكلة بالحكم أن الجميع مخطئين. وهذا ما ولّد شعوراً لدى عدد من اللاهوتيين بوجود خطر جدّي على مستقبل الدين بسبب

[1]-الرهبنة الفرنسيسكانية، ويعرف رهبانها باسم الفرنسيسكان، هي رهبنة في الكنيسة الكاثوليكية، تأسست على يد القديس فرنسيس الأسيزي في شمال إيطاليا في القرن الثالث عشر، وتعتمد على روحانية القديس فرنسيس، والقوانين التي وضعها بشكل أساسي. تركّز روحانية القديس فرنسيس الأسيزي على الاهتمام بالفقراء والعمل على تنمية وضعهم بتنمية مستدامة، فالأسيزي الذي كان من عائلة إقطاعية ثرية وهب أملاكه للفقراء، متخليًا عن الثراء الشخصي، ليعيش فقيرًا كالمسيح. (المترجم).

[2]- ظهرت رهبنة الدومينيكان في القرن الثالث عشر الميلادي، ومؤسسها هو القديس عبد الأحد (دومينيك بالفرنسية) ومنذ نشأتها اهتمت بالشرق الأوسط، وقد استقرت مبكرا في القسطنطينية وتونس وبغداد، ثم في الموصل فيما بعد. وقد كان لرجال هذه الرهبنة فضل كبير على أوربا الوسطى والحديثة، ذلك أنه بفضل تراجمهم من العربية اكتشف معلمو الرهبنة في اللاهوت الفيلسوف أرسطو وابن رشد، ومن بين هؤلاء المعلمين ألبير الكبير، وتوما الأكويني اللذان قاما بتفسير ابن رشد وابن سينا. (المترجم).

[3]- مَايستر إيكهَرت (1260 - 1328) فيلسوف وعالم لاهوت مسيحي، ولد في ألمانيا، درس في أحد المعاهد الدينية وتخرج وحصل على رتبة عالية في الكنيسة، وعمل في فرنسا كمعلم لاهوتى، أثارت افكاره بعض الاورثوذكسيين المتخوفين من التجديد وأدى ذلك لاتهامه بالهرطقة، وكان يتبنّى فكراً باطنياً افلاطونى الطراز. وكان يرى أن الاله الأعلى godhead من المستحيل ادراكه بالعقل والحواس، لانه لا يدخل في عالم الحواس أو الكثرة. فهو الواحد فقط، ليس الها «شخصيا» أي انه لا يفكر أو يشعر أو يتكلم، مجرد نوع من «النور الصافى» إذا ما استخدمنا لغة الرمز. (المترجم)

الحروب المدرسية[1]. فإذا كان اللاهوت علم كلمة الله، فمن غير المحتمل أن يكون حل المشاكل المستعصية هو المطلوب لكي يصل المرء إلى خلاصه. باختصار، الإنجيل بسيط وآمن، وقد تُضعِف هذه التعقيدات تعاليمه وتحجبها. لذلك، منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا، رفع اللاهوتيون شعار: عودوا إلى الإنجيل! ولتأكيد كلامنا نقتبس من أحد الأعلام، وهو الدنماركي جيرار غروت Gehrard Groot، الذي كان خير نموذج لذلك الموقف. إذ اعتبر أن جامعة باريس هي المكان الذي، ليس فقط، لا يقدر الشاب أن يتعلّم فيه اللاهوت، بل هو المكان الذي يُدفع فيه الشباب لخسارة إيمانهم، وذلك بسبب رجال اللاهوت. ما كان غروت يدافع عنه شخصياً، عوضاً عن هذه الدراسات الخطرة، هو قراءة الكتاب المقدّس، على يدّ بعض آباء الكنيسة مثل القديس جيروم والقديس أوغسطين، وتمرين قاسٍ في اللاتينية الكلاسيكية. لم يكن في هذا الموقف أي جديد على الإطلاق. فمنذ القرن الثالث عشر كان الشاعر الفرنسيسكاني جاكوبون دا تودي Jacopone da Todi يحتج أن باريس، وبهذا كان يعني جامعة باريس، قد دمّرت الأسيزي[2] Assisi؛ أي نقاء الحياة المسيحية البسيطة. حين اندلع احتجاج عام على كثرة الفلسفة وازدياد المناقشات اللاهوتية، لكن جيرار غروت لم يكتفِ بالكلام. فإضافة إلى كونه مفكراً من الدرجة الثانية كان كاتباً محايداً، وهذا ما جعله ينجح في التعبير عن المكنونات الداخلية لعدد كبير من معاصريه وأن يقدّم لهم دعم المؤسسة المتماسكة. كان مثاله الأعلى بوصفه مسيحياً: الزهد في الدنيا، واتّباع حياة المسيح المتواضعة[3] imitation humilis vitae Christi contemptus saeculi et:

---

[1]- المقصود بالفلسفة المدرسيّة تلك الفلسفة الّتي كانت تُعلّم في العصر الوسيط داخل المدارس والأديرة. فكان لفظ المدْرسيّ Scholasticus يطلق على كلّ من يُدَرّس في المدارس أو على كلّ من حصّل جميع المعارف الّتي كانت تُدرس في تلك العصور الوسطى. (المترجم)

[2]-القدس فرنسيس الأسيزي (1182م - 1226م) شماس، مؤسس الرهبنة الفرنسيسكانية، شفيع إيطاليا. (المترجم).

[3]- W. Mulder, Gerardi magni epistolae, Antwerp, 1933; pp. 26- 36. On the imitation of Christ, p. 31. Cf. Karl Grube, Qehrard Grot und seine Stiftungen, Koln, 1883; pp. 67 and 91.

سلّمها تلميذه فلورنتيوس Florentius إلى توماس كامبي Thomas a Kempis؛ ويمكن لمن يتذكّر الفصول الافتتاحية الثلاثة من كتاب الاقتداء بالمسيح Imitation of Christ أن يعتبر نفسه مطّلعاً تماماً على معادات السكولائية في القرن الرابع عشر. لكن جيرار غرووت فعل أكثر من ذلك. فقد نظّم بطلب شخصي من فلورنتوس في دفنتر Deventer الرهبانية الأولى لأخوة الحياة المشتركة Brothers of Common Life، حيث دخل مفهومه للتعليم المسيحي الحقيقي حيّز التنفيذ. كان المثال الأعلى لجيرار غرووت ما زال على قيد الحياة في دفنتر Deventer عندما ذهب شاب دنماركي إلى هناك عام 1475 ومكث حتى الانتهاء من دراسته عام 1484.، إنه دزيديريوس إرازموس أف روتردام Desiderius Erasmus of Rotterdam الذي اكتسب اسمه شهرة في كل العالم كأسماء كل المسيحيين الإنسانويين، والذي نقرأ في كتبه ومعاجمه أن مدرسة دفنتر «كانت واحدة من أوّل المدارس في شمال أوروبا تاثّراً بالنهضة»: الأصحّ أن نقول إن مدرسة دفنتر كانت واحدة من المؤثّرات الأولى التي أحدثت ما يُعرف بالنهضة. بعد تمزّق المدرسية كانت العودة البسيطة للكتاب المقدس ودراسة المسائل الأخلاقية واحدة من التجارب القليلة التي ينبغي محاولتها. لكن يمكن تجربتها بطريقتين: عن طريق إضعاف الثقة بالفلسفة من خلال النقد، أو من خلال اصدار قرار بموتها.

هناك شيء لا بدّ من قوله لصالح الموقف الأول. إذ عندما يُترك اللاهوت بلا فلسفة، فلا بدّ من أن تترك الفلسفة بلا لاهوت، والفلسفة التي يسمح لها أن تسير في مسارها ستخلق مشاكل لرجال اللاهوت. فقد دعم ابن رشد واتباعه اللاتين الرأي القائل إن الفلسفة عندما تعطى حرية اتباع مناهجها الخاصة، تصل إلى نتائج ضرورية تكون مناقضة لتعاليم اللاهوتيين. لذلك كانت الفلسفة المدرسية في القرن الثالث عشر، على نطاق واسع، جواباً لتحدّي ابن رشد؛ لكن لسوء الحظ، لم يصل الجواب

إلى الإجماع. فلنفكّر مثلا بمشكلتين أولاهما الفلاسفة نفس المستوى من الاهتمام وهما: أزلية العالم وخلود النفس. لقد برهن ابن رشد على أزلية العالم ونفى وجود الخلود الشخصي. فاحتجّ كل اللاهوتيين المسيحيين على نتائجه وهاجموا براهينه، لكن لم يهاجمها الجميع بنفس الطريقة. إذ حاول القديس بونافنتورا أن يبرهن بالأدلة الفلسفية على أن العالم ليس أزلياً وأن نفس الإنسان خالدة. وكان القديس توما الأكويني يرى أن ابن رشد فشل في البرهان على أزلية العالم، وأن القديس بونافنتورا فشل في إثبات أن العالم ليس أزلياً؛ باختصار، لا تستطيع الفلسفة إثبات أي شيء في مسألة أزلية العالم، لكنها تستطيع إثبات خلود النفس. أمّا دانس سكوت فرأى أن الفلاسفة لا يستطيعون البرهنة على خلق العالم في الزمان، ولا على خلود النفس، لكن علماء اللاهوت يستطيعون البرهنة على الأمرين. أما بالنسبة للأوكامي نفسه، فكان يريد التمسّك بهذه النتائج كاحتمالات فلسفية، لا كحقائق مبرهن عليها بشكل نهائي، مضيفاً أن ما لا يمكن إثباته فلسفياً يمكن إثباته لاهوتياً، لأن اليقين لا يقوم على المنطق، بل على الإيمان.

أدّى هذا الوضع إلى وجود شعور عام أن اللاهوت لا يمكنه احتمال تجاهل الفلسفة، رغم أنه لا ينبغي الوثوق بها. لا يمكن الوثوق بالفلسفة لأن أكثر تعاليم القدّيس توما الأكويني اتزاناً لم تصل إلى مستوى القبول الإجماعي؛ ولكن لا يمكن تجاهل الفلسفة لأن ابن رشد ومدرسته تباهوا بأنهم استطاعوا أن يدحضوا الحقيقة الدينية. يا لها من حجّة فاشلة اعتمدت كطريقة لجعل الفلسفة تبدو بلا فائدة، من هنا نشأ انطباع عام بضرورة الحدّ من ضررها على الأقل. إذاً، الطريقة الأسهل لإثبات أن الفلسفة لا يمكن أن تبرهن على ما يمكن أن يتعارض مع الدين، تكون بإثبات أنها لا تستطيع أن تبرهن على شيء مطلقاً. من هنا كان تيّار الشكوكية الميتافيزيقية التي تخلّلت العصور الوسطى المتأخّرة والتي قدّر لوجودها أن يبقى ملحوظاً حتى القرن

السابع عشر.

يمكن إيجاد تعبير مهم عن تلك الحالة الذهنية في كتابات الأستاذ المغمور في جامعة باريس نيكولاس أوتركور Nicolas of Autrecourt الذي بعد أن عاش في السوربون كتلميذ بين 1320 و1327، صار محاضراً في اللاهوت؛ لكن سرعان ما أصبح تعليمه موضع شك، بسبب الإدانة الرسمية من البابا لسلسلة من القضايا التي استلّت من أحد كتبه عام 1346. كان نيكولاس، مثل الأوكامي نفسه وعدد من الأوكاميين المشهورين، قد غادر لاجئاً إلى محكمة لويس ملك بافاريا، بسبب البعد السياسي وراء هذه المشاكل المجرّدة؛ لكن المسألة الوحيدة التي تشكّل مورد اهتمامنا هي الموقف الفلسفي لهؤلاء اللاهوتيين وبأي معنى كانت مواقفهم شكوكية.

لا اعتقد أنه يمكن وصف أي موقف لإنسان بالشكوكية الصرفة. فكل إنسان هو دائماً موضوع شك لإنسان آخر، والإنسان الذي نطلق عليه هذه التسمية، أحياناً يكون كذلك بسبب نقص النظام الفكري، وأحياناً يبدو كذلك لأن معيار الحقيقة عنده يكون أكثر دقّة من معيارنا. لم يكن نيكولاس أوتركور بالتأكيد شكّاكاً في المسائل الدينية، ولا كان شكّاكاً في مسائل المعرفة العقلية: بل على العكس كان لديه أفكار محسومة بالنسبة لما ينبغي معرفته وما لا ينبغي معرفته. في الواقع، يبيّن موقفه من تلك المسألة بوضوح المثل الأعلى للمعرفة العقلية التي كانت تحاول أن تعبّر عن نفسها بحيرة في مدرسة الأوكامي. لقد كانت تجريبية غير ناضجة، ما زلنا نجد أمثلة عليها في أيامنا الراهنة. لم يعترف نيقولاس أوتركور مطلقاً بأكثر من نظامين للمعرفة البديهية وهما: أولاً، ما نستطيع أن نستنتجه من مبدأ عدم التناقض، وثانياً، ما ندركه من خلال الحواس، الخارجية أو الداخلية، لكنه كان يعتقد على الدوام ببداهة هذه المعرفة على الأقل. وهنا لا بدّ من القول إن أحد مشاغله كان تبديد الشكوك التي طرحها الأوكامي وبعض تلاميذه حول قيمة المعرفة الحدسية. عبّر نيقولاس في الرسالة

الأولى إلى الفرنسيسكاني برنار أريزو Bernard if Arezzo عن اعتراضه على الأطروحة التي ترى أن: المعرفة الحدسية لا تلزم بالضرورة عن الوجود[1] notitia intuitivia non requirit necessario rem existentem، فتكون النتيجة المنطقيه لذلك، أننا لا نستطيع التأكّد من وجود العالم الخارجي، ولا حتى من أفعالنا.

أنا أميل للموافقة على أن نيقولاس يستحق الثناء على مقاصده القيّمة في مواجهة تمدّد المثالية والشكوكية الأصولية الناشئة؛ لكنه برغبته في إنقاذ ما يمكن إنقاذه من المعرفة اليقينية، حدّ بشكل خطير من مجال اليقين المنطقي الذي لم يبق منه شيئ عملياً. فإذا افترضنا معه أن القاعدة الأساس للمعرفة الإنسانية هي مبدأ عدم التناقض، فلن يوجد أي مستوى من الدليل؛ لأننا متأكدون من كل ما يمكن استنتاجه منه، وبنفس المستوى، نحن لا نعرف أبداً ما لا يمكن استنتاجه منه، فما الذي يمكننا استنتاجه باستنادنا إلى مبدأ عدم التناقض؟

أولاً، يستحيل من خلال معرفتنا بوجود شيء، استنتاج وجود شيء آخر، وهذا ما يمكن تبيينه بالطريقة التالية: يمكن لأيّ شيء أن يوجد من دون غيره، لسبب بسيط أن هذا ليس متناقضاً. وبالتالي لا شيء ينتج عن حقيقة أن (أ) موجود، لأن قولنا إذا كان(أ) موجوداً، إذاً (أ) موجود، ليس استنتاجاً، لكن القول إذا كان (أ) موجوداً إذاً (ب) موجود، يعني أن الشيء لا يمكن أن يختزل إلى مبدأ عدم التناقض[2]. نتيجة هذا الموقف هي تركنا مع مصدرين أساسيين للمعرفة البديهية من النوع الذي لا يمكن لأي منهما أن يستنتج شيئاً من الآخر. لاعجب إذاً، عندما شرع نيقولاس باختبار شرعية نتائج أرسطو في ضوء مبادئه، أن يتناثر جسم الميتافيزيقا كله قطعاً. ماذا يبقى من الميتافيزيقا إذا احتفظنا فقط بما يُدرك مباشرة عن طريق الحواس، الخارجية أو

---

[1]- 2The texts are to be found in J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, Munster, 1908; see pp. 2*-6*.

[2]-lbid., pp. 9»-i2».

الداخلية، وما يستنتج منها عن طريق مبدأ عدم التناقض فقط؟ كما يكتب نيقولاس لنظيره برنار أوف أريزو Bernard of Arezzo: « لم يصل أرسطو في كل فلسفته الطبيعية والميتافيزيقا، إلا إلى نتيجتين يقينيتين واضحتين، وربما لم يصل حتى إلى واحدة، وكذلك، أو أقل بكثير، الأخ برنار الذي لم يكن أفضل من أرسطو.» زيادة على ذلك، إذا لم يصل أرسطو مطلقاً إلى أي نتائج واضحة، فهذا يعني أنه لم يكن قادراً على الوصول حتى إلى نتائج محتملة؛ لأنه لا شيء يمكن أن يكون محتملاً ما لم يكن واضحاً أولاً. الأن مثلاً، كل طبيعيات أرسطو تقوم على فرضية أن الشيء إما أن يكون جوهراً وإما عرضاً؛ لكن من الذي فهم الجوهر أصلا؟ فإذا كان ثمة جواهر، حتى الفلاحين كانوا سيرونها. لكننا لا نراها، إضافة إلى أننا لا نستطيع أن نستنتج وجودها مما نسميه خصائصها أو أعراضها، وبما أنه تبين لنا أنه لا يمكن من إدراك شيء استنتاج وجود شيء آخر، فإذاً لا يوجد سبب على الإطلاق لافتراض جواهر غير مدرَكة وراء أعراضها المدرَكة[1].

إذا وصلنا إلى هذه النقطة، فنحن مضطرون أن نذهب أبعد قليلاً، لأن استنتاجاً شبيهاً سوف يبيّن بوضوح أننا لا نملك معرفة واضحة بحقيقة أن الله هو العلة الفاعلة لكل شيء وأنه لا يمكن لغيره أن يكون علة فاعلة لأي شيء؛ وحتى أننا لا نستطيع معرفة ما إذا كانت العلة الفاعلة الطبيعية ممكنة أساساً، باختصار، بعد رفض فكرة الجوهر علينا رفض فكرة السببية. لنفس السبب وهو استحالة البرهان أن شيئاً هو السبب النهائي لشيء آخر، وهذا يلغي الغائية في العالم. ولكن إذا ألغينا العلّة الفاعلة والعلّة الغائية معاً، فما الذي سيبقى من البرهان التقليدي على وجود الله؟ لا شيء بالتأكيد[2]. وكما يقول نيقولاس، فيما يتعلق بالبرهان، إن هذه القضايا: الله موجود،

---

[1]- IUd., pp. 12*-13*.

[2]- Ibid., pp. 32*-33*.

والله غير موجود، تدلان بالتأكيد على نفس الشيء[1].

سنقع في خطأ فادح إذا اعتبرنا نيقولاس أوتركور Nicolas Autrecourtمجرّد ثائر ليس لديه أكثر من أفكار تدميرية في ذهنه. إنه بالعكس، كان متشوقاً لتدمير الفلسفة المدرسية من أجل أن يبني مكانها شيئاً جديداً. وكانت ردة فعله مثالاً نموذجياً لما يحصل للإنسان عادة عندما يبدأ باليأس من الفلسفة. فنحن لا نستطيع العيش من دون إعطاء معنى لوجودنا، أو القيام بفعل من دون وجود هدف لنشاطنا، وعندما تتوقّف الفلسفة عن تزويد الإنسان بأجوبة مقتعة عن هذه الأسئلة، لن يبقى إلا وسيلة وحيدة متوفّرة لتجنّب الشكوكية واليأس، هي التصوّف والأخلاق، أو تركيبة من الاثنين. لم يكن نيقولاس أوتركور صوفياً على الإطلاق، وكان حالة واضحة من حالات المعنوية الدينية. ولم تكن معاداته للميتافيزيقا مدفوعة بأي غاية علمية. في الواقع، لا اعتقد أنه كان يشك بالإمكانات الهائلة التي كان يمكن لمناهج الملاحظة التجريبية أن تفتحها أمام العلم؛ بل على العكس، كان أكثر شوقاً للتخلّص من العلم، بأسرع ما يمكن، لأنه لم يرد مواكبة عصر التقدم العلمي غير المحدد. فقد شعر باشمئزاز تامّ لرؤية الرجال الصالحين يقضون عمرهم من الشباب إلى المشيب، بدراسة أرسطو وابن رشد؛ لكنه كان على يقين أن الأشياء القليلة المتعلقة بعالم الطبيعة التي تنفع الإنسان يمكن معرفتها بوقت قصير إذا نظرنا أقل الى الكتب وأكثر إلى الأشياء. ثم يمكن لأفضل أعضاء الجماعة السياسية ان يكرّسوا كل اهتمامهم لصالح القيم العليا والدين. لو فعلوا هذا لعمّ السلام والمحبة، فيساعد الأكثر كمالاً الأقل كمالاً من خلال إرشادهم لما عليهم فعله. ولو كان هؤلاء الرجال واعين تماماً لقلة ما يمكن معرفته من خلال النور الطبيعي للعقل، لما افتخروا بخطاياهم، بل كانوا سيطهرون قلوبهم وعقولهم من الرذائل التي تخلّف الجهل، مثل الحسد، والبخل والطمع. وفي نهاية حياة طويلة

[1]- ibid., p. 37*.

يقضيها هؤلاء الرجال الأطهار والحكماء في تعليم القانون الإلهي، سيعتبرهم الجميع مقدسين فعلاً، ويحيّونهم لكونهم مرايا صافية لمِلِك الطبيعة المجيد، وصوراً مطابقة لكرمه[1].

واضح أن خطة نيقولاس أوتركور كانت تحويل المنطق الصوري ضد الفلسفة، لصالح الأخلاق والحياة الدينية العملية. فلأنه اقتبس من أرسطو نفسه تعريف البرهان الضروري، كان بمقدوره تطبيقه على طبيعيات وميتافيزيقا أرسطو، والبرهنة على أن أيٍّ من أطروحات الفيلسوف اليوناني لم تكن مثبتة فعلاً. فيكون بذلك قد هدم الرشدية التي صرّح أنها تعبير عن فكر أرسطو الحقيقي، وصار الإيمان المسيحي في مأمن.

كان هذا بلا شك منهجاً معقولاً، لكنه مع ذلك كان خطراً، لأنه حكم على الفلسفة بالعجز عن تأييد العقائد المسيحية، وبأنها صارت تشكّل خطراً عليها. من جديد، لقد كان منهجاً مكلفاً من حيث ألزم رجال اللاهوت بالبرهنة من خلال تكديس أكثر الحجج الفلسفية تعقيداً، أن الفلاسفة لم يبرهنوا على شيء. أخيراً على فرض أن الفلسفة قد تهافتت فعلاً، كان المنطق سيبقى، إذ كيف يمكن لرجل اللاهوت أن ينسى أن المنطق إلى جانب النحو، كان أوّل فرع معرفي يسبّب المشاكل اللاهوتية؟ فلماذا لا نتخلّص من الفلسفة والمنطق معاً؟

هذا ما توصّل إليه أحد أكبر الشعراء الإيطاليين الذي لا يُذكر اسمه إلا نادراً في تاريخ فلسفة القرون الوسطى، وهو فرنسيسكو بيتراركا Francesco Petrarca. الذي إذا كانت القوى التي أوصلت مسيرة فلسفة القرون الوسطى إلى نهايتها جزءاً من ذلك التاريخ، يجب أن يكون من بينها. لقد سمّاه المؤرخ الفرنسي الذي أرّخ لبيتراركا، هنري دو نولهاك Henri de Nolhac «أول رجل عصري» "the first modern

[1]-N. of Autrecourt, imprinted treatise Exigit ordo executionis, init.

man"؛ لكن بوركهاردت Burckhardt أيضاً سمّى دانتي Dante أول رجل عصري، وهذا ما يبيّن أنه كان يوجد على الأقل اثنان «أول رجل عصري»، كل واحد منهما كان عكس الآخر. بالنسبة لدانتي فقد كان مدرسياً تماماً في ثقافته، متعمّقاً في فلسفة زمانه ومعجباً كبيراً بأرسطو، «سيّد العارفين.» وحتى أني أعتقد، لهذا السبب أنه كان رشدياً بعض الشيء. وثاني أول رجل عصري، بيتراركا كان مختلفاً تماماً. إذ بعد خمسة عشر عاماً من وفاة نيقولاس أوتركور، أملى على أمين سره كتاباً صغيراً كان عنوانه بحد ذاته نذير شؤم «عن جهلي وجهل آخرين كثر» On My Own Ignorance and That of Many Others. كان أرسطو أشهر الآخرين الكثر.

يعود تاريخ الكتاب إلى عام 1367، أي مائتان وسبعون سنة قبل مقال عن المنهج Discourse on Method الذي ألّفه ديكارت، الذي كان يفترض أنه كان أول من تخلّص من نير أرسطو. لم يكن لذاك النير وزن يُذكر في ذهن بيتراركا الذي عندما كان بعض الأرسطيين يبدأون نقاشات فلسفية في حضوره، كان «إما أن يبقى صامتاً، وإمّا أن يمازحهم، أو يغيّر الموضوع.» يقول بيتراركا: «سألت ذات مرّة مبتسماً، كيف تمكّن أرسطو من معرفة ذلك، فهو لم يبرهنه عن طريق نور العقل، ولا أمكن اختباره بالتجربة. عندها لاذوا بالصمت، اندهشوا وغضبوا، كأنهم اعتبروني المجدّف الذي سأل عن برهان وراء سلطة أرسطو. إذاً نحن لم نعد فلاسفة، ومحبّين للحقيقة، بل أرسطيين، أو بالأحرى فيثاغوريين، يحيّون العرف المنافي للعقل الذي لا يسمح لنا أن نسأل سؤالاً غير الذي قيل.... أعتقد أن أرسطو كان رجلاً عظيماً بالفعل، وأنه عرف الكثير؛ لكنه، مع ذلك، كان إنساناً، وبالتالي قد يكون فاته شيء، بل أشياء كثيرة. سأقول المزيد.... أنا واثق، بما لا يرقى إليه الشك، أنه كان مخطئاً طوال حياته، ليس فقط فيما يتعلّق بالمسائل الصغيرة، حيث نتيجة الخطأ تافهة، بل في الأسئلة الأهم، حيث كانت اهتماماته الكبرى. فرغم أنه قال الكثير عن السعادة، في بداية ونهاية كتابه الأخلاق Ethics، أتحدّى بالتأكيد، وليندهش

نقّادي كما يحلو لهم، أنه كان جاهلاً تماماً بالسعادة الحقيقية، وأن الآراء حول هذه المسألة من أي امرأة عجوز تقية، أو صيّاد سمك تقي، أو راعٍ، أو مزارع، يمكن، وحتى لو لم تكن محبوكة جيداً، أن تشكّل إضافة أكثر من رأيه هو»[1].

في هذا يكمن كل الاستشراف الفكري لبيترارکا، كما عبّر عنه بوضوح قدر الإمكان. يمكن لبعض معاصريه اتهامه بالجهل، لأنه رفض الاهتمام بالفلسفة؛ لكن المعرفة الوحيدة التي تهمّ هي التي توصل الإنسان إلى السعادة، ولا يمكن لأي كتاب أن يعلّمها أفضل من الإنجيل. وعلى فرض أراد المرء أن يقرأ شيئاً آخر، فلماذا لا يجرب أعمال شيشرون[2] Cicero؟ صحيح أن شيشرون أيضاً كان وثنياً، لكنه في أماكن أخرى كان يتعامل مع الله وعجائب رحمته، يتحدّث شيشرون في أحيان كثيرة كرسول أكثر منه فيلسوفاً. إلى جانب ذلك، ما الفائدة من تعليم الفضيلة إذا لم نجعل الإنسان يحبها؟ حتى عندما يكون أرسطو على حق، يكون بارداً، ويتركنا باردين، في حين يستحيل أن نقرأ شيشرون في هذه المسألة أو سينيكا Seneca[3]، من دون الوقوع في حب جمال الفضيلة، والشعور بالكراهية المرّة تجاه الرذيلة. إذا كان سادة الفضيلة هم الفلاسفة الحقيقيون، فإن شيشرون وسينيكا هم الفلاسفة الحقيقيون[4]. نشأ اشمئزاز بيترارکا ممّا يسمّيه «جمهور المدرسيين الضوضائيين»[5]. من ارتيابه التامّ

[1]-Petrarque, De ma propre ignorance et de celle de beaucoup d›autres. French trans, by L. Moulinier, F. Alcan, Paris, pp. 30- 31.—I am indebted for the English translation of this text to J. H. Robinson and H. W. Rolfe›s Petrarch, the First Modem Scholar and Man of Letters, New York and London, 1898; pp. 39- 40.—The original Latin text has been edited by L. M. Capelli; Petrarque, le traite» De sui ipsius et multorum ignorantia, Paris, H. Champion, 1906.

[2]-شَيْشْرَون، ماركوس توليوس (106 – 43 ق.م). خطيب روماني ورجل دولة جعلته خطبه المكتوبة ومقالاته الفلسفية والدينية من أكثر الكتاب تأثيرًا في الأدب اللاتيني. (المترجم).

[3]- سينيكا لوكيوس أنايوس سينيكا (4 قبل الميلاد-65 بعد الميلاد)، فيلسوف روماني وكاتب مسرحيات.(المترجم)

[4]-Petrarch, De ma propre ignorance… » pp. 63- 65.

[5]-bid., p. 68.

بالفلسفة كمرشد إلى الحياة الأخلاقية. فكيف يمكن فعلاً أن نثق بالفلسفة، إذا كان ما قاله بيتاغوراس من زمن بعيد صحيحاً، أن كلّ فرضية فلسفية يمكن أن تُدحض بنفس السهولة التي أثبتت فيها، حتى بنفس الفرضية ذاتها؟ اعترف سقراط بتواضع أن: «الشيئ الوحيد الذي أعرفه، هو أنني لا أعرف شيئاً»؛ ثم تباهى، بأنه لا يمكن أن يكون متأكداً من ذلك، وكان أرخيلاوس[1] Archelaus على حق عندما أضاف: «من جهتي أنا لا أتجرأ على الجزم أنه يمكن الجزم أننا لا نعرف شيئاً»[2].

إن أخلاقوية الإنسانويين هذه، واحدة من العلاجات التقليدية للشكوكية، التي كانت بدورها نتيجة كل الأخطاء المتعلّقة بطبيعة الفلسفة نفسها. إن تكرار بعض المواقف الفلسفية واقع تاريخي، ولا يمكن شرحه من خلال اللجوء إلى تأثير فيلسوف في فيلسوف آخر؛ أولاً، لأنه يستحيل أحياناً إثبات أن فيلسوفاً كان بالأصل على دراية مسبقة بالتعاليم التي أعاد إنتاجها: فمن المستحيل إثبات أن ديكارت قرأ أصلاً القديس أنسلم؛ ثانياً، بسبب عدم وجود تشابه خارجي أو مادي بين مذهبين لهما ذات الإلهام الجوهري، مثلا، لم يقرأ مالبرانش الأشعري ولو قرأه، لكان اعتبر مذهبه تافهاً، مع أن مالبرانس نفسه كرّر مهمته بالضبط؛ وأخيراً، ولكن ليس آخراً، حتى عندما يتم إثبات أن إنساناً خضع لتأثير ما، لا بدّ من شرح سبب فعله لذلك. فلماذا نتمرّد على بعض التأثيرات في حين نقبل بعضها الآخر؟ ليس فقط أننا نقبل بعض التأثيرات، بل نحن نرحّب بها أحياناً وكأنها عندما تأتي أخيراً، يكون دائماً في داخلنا رغبة سرية بتلقّيها. العقل لا يسلّم إلا للعقل. والتأثيرات العميقة لا يُخضع لها بل تُختار، وقد تحصل بفضل بعض الانجذاب. أدرك يوحنا السلزبري بين 1150 و1180 ونيقولاس الأوتركور وبيتراركا في 1360، وإيراسموس وروتردام حوالي 1490، من خلال مواجهتهم

[1]- أرخلاوس الأثيني (القرن الخامس ق. م.) فيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية تتلمذ على أنكساغوراس، ومعلم سقراط. (المترجم)

[2]-Ibid., pp. 88- 89.—Cf. another text in Robinson and Rolfe, op. cit, pp. 217 -23.

لنفس الفشل الفلسفي في الاعتلاء فوق نظام المنطق الصوري بطريقة عفوية منهجاً شبيهاً لإنقاذ الإيمان المسيحي. كان المنطق بالنسبة إليهم مجرّد فرع معرفي تمهيدي على المرء معرفته، ثم استخدامه ضد طموحات الفلسفة، لكن لم يقدر على تسليط الضوء على المشاكل المهمة فعلاً، وهي المشاكل الأخلاقية، التي يمكن دائماً إيجاد حلّ لها في الإنجيل، وعند آباء الكنيسة، وعند الأخلاقيين الوثنيين الذين كان الآباء أنفسهم مدينين لهم كثيراً. أمّا الفلسفة ذاتها بوصفها فرعاً معرفياً مستقلاًّ، فينبغي الاستغناء عنها ودعوتها لإفساح المجال للأخلاق العملية. كان هذا أحد الحلول الممكنة، لكن كان ثمة حلّ ثانٍ تمثّل باللجوء إلى التصوّف، لا لإبطال الفلسفة، بل للتسامي فوقها.

هنا من جديد قد نشعر بإغراء اللجوء إلى التأثيرات التاريخية كشرح ممكن للمدّ الصوفي الذي انتشر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وسيكون بالتأكيد شرحاً صحيحاً، لأن أفلوطين وبالتالي ديونيسيوس المنحول[1] Pseudo-Dionysius، ساهما بجزء مهم في تطورها؛ لكنه ليس شرحاً كاملاً؛ لأن ديونيسيوس كان دائماً متوفراً منذ ترجمة كتاباته إلى اللاتينية في بداية القرن التاسع؛ فقد كتب عدد من اللاهوتيين تفاسير على كتبه، مع ذلك لم يجد فيها أيّ منهم ما يريد إنسان القرنين الرابع عشر والخامس عشر أن يقرأه. لا أحد، ربما باستثناء سكوتس أريجينا: لكن اليقظات الدورية لأريجينا نفسها ليست من دون أسباب: فعندما يحتاج إليه أحد يصبح حضوره مدرَكاً، في حين أنه لا يكترث لشيء بالنسبة للذين لا يعنيهم أمره. أنا لست متاكداً أن إيكهارت كان يحتاج لأريجينا، لكنه بالتأكيد كان محكوماً بتلقّي رسالة ديونيسيوس الأريوباجي، وقد تلقّاها بسرور.

كان الاعتقاد بأن الله فوق كل شيء يمكن أن نفكر فيه أو أن نقوله عنه، تعليماً

[1]-ديونيسيوس الاريوباغي مؤلف مجهول انتحل اسم ديونيسيوس تلميذ القديس بولس الرسول عاش في القرن الخامس الميلادي. كتب أربعة كتب أثرت تأثيرًا عميقًا في فكر القرون الوسطى وبعدها، وجمعت في فكر واحد العقيدة المسيحية، وكل ما يمكن للمسيحي قبوله من الأفلاطونية الحديثة.(المترجم).

مقبولاً عالمياً في لاهوت العصور الوسطى. وقد جعله القديس توما الأكويني أساساً لمذهبه. فنحن لا نعرف ما هو الله، لكننا نعرف ما ليس هو، لذلك تزداد معرفتنا به كلّما رأينا بوضوح أكثر أنه مختلف كل الاختلاف عن أي شيء آخر. لكن يمكن استخدام هذا المبدأ بطريقتين. نستطيع مع القديس توما الأكويني، أن نفترضه في بداية وفي نهاية لاهوتنا؛ ثم نستعمله كتوصيف عام ينطبق على كل القضايا اللاهوتية. وكدعوة لتجاوز اللاهوت، عندما نكون من البداية معه، من خلال دخول عمق الحياة الصوفية. لكن بين جملة القدّيس توما الأكويني الأساسية «لا يمكن معرفة الله»، ومحاولته القصوى للتجربة من خلال الحب الذي يتجاوز الفهم الإنساني، لم ينس الأكويني مطلقاً، أننا إذا عجزنا عن معرفة الله، فهذا ليس لأن الله غامض، بل على العكس، لأنه نور يخطف الأبصار. يشير لاهوت القديس توما الأكويني كله إلى قابلية الفهم الواسعة لما يخفى وراء سر الله. ذلك إذا كان الله واضحاً بذاته، فمهما كان ما نعرفه عنه قليلاً حتى لو كان تقريباً لا شيئاً، فإنه ليس لا شيئاً، إنه أكثر أهمية بما لا يقاس من كل الأشياء. باختصار، حتى عندما يستعمل القدّيس توما الأكويني العقل كوسيلة لغاية صوفية، فهو لا يستخدمه بطريقة صوفية. لقد خُلق العقل لينير في كل مكان يشرق فيه؛ وحيث تصبح الظلمة لا تقهر، يفسح العقل بالمجال للمحبة، وهنا تبدأ الحياة الصوفية. الأمر ليس كذلك عند إيكهارت، فهو مقتنع تماماً إذا كان الله لا يُدرك بالنسبة لنا، فمن الضروري أنه غير مدرَك لذاته، كان اللاهوتي الألماني يميل لاستخدام العقل كوسيلة صوفية لغاية صوفية. إن كتابات إيكهارت مليئة بالحجج الدياليكتيكية، وكثير من المادة التي يستخدمها مستعارة من القديس توما الأكويني، لكن روح التوماوية ذهبت، فالفلسفة التي كانت تُستخدم كنور في حقل اللاهوت، لم يبقَ لها مع تعليم إيكهارت ما تفعله غير إشادة الظلمة على الله، وإحاطته بغمامة عدم القدرة على المعرفة. إله مايستر إيكهارت ليس مفروضاً فقط وراء منال المعرفة

الإنسانية، لكنه لا تناله أي معرفة من خلال المنهج الصحيح للأفلاطونية المحدثة، بما في ذلك معرفته لذاته. إذا نظرنا إلى الذات الإلهية، فهي صحراء الألوهة؛ إذ صحيح أن الله يعبّر عن ذاته دائماً في فعل المعرفة الذاتية، رغم ذلك تبقى الحقيقة أن ماهية الله اللامتناهية لا يسبر غورها، حتى لله، لأنه لا يمكن أن يعرف ذاته من دون تحويل ماهيته اللامتناهية إلى موضوع محدد للمعرفة. إذاً، إذا اعتبرت صحراء الألوهة قابلة للإدراك، فإنها لا تكون عرضة للمحدودية فحسب، بل للعدّ أيضاً؛ فهنا إلهان، إله مدرِك وإله مدرَك، إذاً لم يعد الله مطلقاً وبسيطاً. بالتالي، تكون الطريقة الوحيدة للوصول إلى الله، بالقدر الممكن على الأقل، بتجاوز كل الحدود المتبادلة وكل التمايزات؛ ذلك بالذهاب ليس فقط وراء الكثرة المتناهية للأشياء، بل حتى بتجواز ثالوث الأقانيم المقدسة. فقط عندما يصل الإنسان إلى تلك الصحراء الصامتة حيث لا أب ولا ابن ولا روح قدس، تصل رحلته الصوفية إلى النهاية، حيث يكمن مصدر كل ما هو موجود هناك: ما بعد الله في كمال الألوهة.

لو لم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله؛ لبقي هذا الإنجاز بالضرورة بعيد المنال حتى لأكبر الصوفيين. إذ يوجد في كل واحد منّا، قبس من الماهية الإلهية، التي تشرق على قمّة ما نسميه العقل، ويجعلنا مشاركين في النور الإلهي. القبس غير المخلوق وغير القابل للخلق مثل الله ذاته، هو واحد فينا مع مصدره الإلهي أكثر من وحدته مع العقل الذي يكمن فيه، باختصار، الإنسان ليس شيئاً غير هذا النور، إنه تجلّي الألوهة.

كان هذا الإدراك الصوفي للفهم الإنساني هو بالضبط ما أراده إيكهارت لكي يذلّل كل الفروقات التي تعترض طريق استسلام الإنسان المطلق لله. إن القبس الإلهي موجود فينا بوصفه مصدر شوقنا لله، وقوة ترجعنا إلى الله. ذلك لأن الله فينا، إن صحراء الله تحضّنا من الداخل، لنبحث عنه وراء الشكل، والمكان، والزمان، وحتى الوجود. إن كل

شيئ جزئي، بقدر ما هو كائن، هو نفي لما ليس كائناً؛ كيف إذاً يمكننا رفع الله فوق كل تحديد ونفي، ما لم نفرضه حتى فوق كل إثبات إيجابي؟ الوجود الإلهي متعالٍ جداً، لدرجة أنه لاشيء. هذا هو المعنى العميق للاهوت مايستر إيكهارت، وهذا ما ينتج عنه بالضبط، أن التقوى تتشكّل في تخليص أنفسنا من كل شيء من أجل المحبة الإلهية، يتألف اللاهوت من تخليص ذات الله من الشكل والتشكّل، الشيء والشيئية، الوجود والموجودية، حتى نصل إلى التجريد المطلق لألوهته.

نقرأ في أقواله، «التقى مايستر إيكهارت بصبي جميل عارٍ. فسأله من أين أتى. قال، «أتيت من الله.»... «من أنت» ـ «ملِك» ـ «أين مملكتك؟» ـ «في قلبي.» ـ «ألا يضايقك أن يشاركك فيها أحد؟» ـ «إذاً أنا أفعل.» ـ أخذني إلى صومعته وقال: «خذ أي معطف تشاء.» ـ (قال)»ثم لا ينبغي لي أن أكون ملكاً»، ثم تلاشى. كانت خلوته مع الله نفسه»[1]. الجمال الديني لهذه السطور ليس خارج إطار النقد فحسب، بل إنه حتى فوق المدح. مع ذلك، كيف يمكننا أن ننسى أن صبياً عارياً آخر، كان أصدقاؤه يرونه، لا في الرؤيا، بل بلحمه وشحمه، يُرجع لوالده كل المال الذي تركه، حتى الثياب التي كان يرتديها؟ كان الشاب فرنسيس الأسيزي أيضاً مِلكاً عارياً لكن ربّه لم يكن رباً عارياً؛ ولهذا السبب، من خلال تركه لكل شيء غير الله، حصل على الله وكل شيء: الأخ شمس والأخت قمر، والهواء، والغيم والريح. وكما أن الإنسان لم يجرّد رب القديس فرنسيس من إمكانية الفهم، بقي الخلق نفسه مفهوماً، ومرغوباً ومحبوباً لأجل خاطر خالقه؛ لكن بما أن رب إكهارت كان صحراء، فإن عُري إكهارت كان فقراً، ومثل الله ذاته لا يمكن أن يكون إلا ملِك الأرض القفرة.

كان هذا بالتحديد ما صارت إليه الطبيعة في القرن الخامس عشر، عندما طبّق

[1]- Fr. Pfeiffer, M. Eckhart›s Sermons, Leipzig, 1857; trans, by C. de B. Evans, London, J. M. Watkins, 1924; Sermon 94, p. 235; Tract. XIX, p. 412; Sayings, p. 438.

نيقولاس كوسانوس مبادئ إيكهارت اللاهوتية على الفلسفة. كان طموحه الرئيس أن يوصل الخلافات الفلسفية واللاهوتية إلى نهاية مبكرة بسبب تفاقم خطورتها على وحدة الكنيسة. في الواقع، لم يكن ثمّة صعوبة وقتذاك في رؤية الخطر الذي كان يتهدّد المسيحية بالدمار، لكن نيقولاس كوسانوس كان يأمل باجتناب الكارثة، فقط إذا استطاع إقناع الناس بأن الصراعات الدائرة ليست أكثر من نزاعات فلسفية ولاهوتية تافهة. لكن، لماذا يحصل كل ما يحصل؟ شعر بعض معاصريه بالاقتناع أنهم عرفوا كامل الحقيقة المتعلقة بالله: وكان غيرهم على العكس، مشغولين بالبرهان على أن الأوائل لم يعرفوا شيئاً عن الله. من هنا جاء خلافهم الذي لا ينتهي، تبعه إدانات عقائدية، وهرطقة وانشقاقات. كان نيقولاس ذكياً بما يكفي ليدرك أن المشكلة مع هؤلاء كانت في دوغمائيتهم، في نفيهم كما في إثباتهم على السواء.

عندما يتعهّد ذو ذهن نقدي بدحض النتائج الميتافيزيقية، فهو يعمل بوضوح تحت وهم أن في الذهن نظاماً للحقيقة المطلقة، مختلف تماماً عن البديهيات الميتافيزيقية. لكن، يمكن لموقفه النقدي تجاه الفلسفة أن يتغيّر، لو كان ذهنه نقدياً أكثر بقليل، فعندها يكون سؤاله الأول: هل ثمة مسألة يمكن الوصول فيها إلى الحقيقة الدقيقة والمحددة حقاً؟ قد تكون الحقيقة الدقيقة حضوراً ذهنياً كافياً لموضوعاتها؛ لكن الموضوع المعروف ومعرفته في الذهن حقيقتان متباعدتان، ومن ذا الذي عثر في الطبيعة على شيئين هما اثنان حقاً، بمعنى أنهما متمايزان، ومع ذلك يكونا متشابهين تماماً؟ فالتشابه دائماً مسألة مقارنة، وبالتالي مسألة درجة وتقريب. لا شيء يشبه شيئاً آخر إلى حدّ كبير ولا يكون ثمة شيء ثالث ما زال يشبهه إلى حدّ أكبر. في مقارناتنا هناك دائماً شيء يشبه ذلك، لكن ذلك ليس موجوداً ولن يكون. إذاً لو كانت الحقيقة تحتاج إلى تناسب تامّ بين الذهن العارف والشيء المعروف، فهي غير قابلة للقسمة. لا يمكن أن يوجد سؤال إضافي حولها؛ إما أن تكون المعرفة متماهية مطلقاً مع موضوعها؛ ومن

ثم تكون صحيحة، أو لا تكون متماهية تماماً معه، ومن ثم لا تكون صحيحة مطلقاً. لكننا نلاحظ أنه لا يوجد شيئان يمكن أن يكونا متمايزين ومتماهيين في نفس الوقت. إذاً الحقيقة مستحيلة.

هذا بالطبع، لا يعني أن أي تعبير عن شيء لا يكون أفضل من غيره. فحالما نخلّص أنفسنا من هاجس الحقيقة، نبدأ بالتعامل مع التقديرات القابلة للمقارنة بعضها ببعض وبالحقيقة. بالمعنى الدقيق للكلمة، ليس لهذه التقديرات قيمة حقيقية، ولكن إذا سلّمنا أنها كلها مستثناة من تلك النقطة التي لا تتجزّأ، وكان بعضها أقرب لها من غيرها. بهذا المعنى، تستردّ مفاهيم الأكثر والأقل أهميتها الكاملة وتنطبق على أحكامنا. كل منها ينتسب إلى الحقيقة في نفس العلاقة مثل مضلّع له عدد (ن) من الأضلع بالنسبة للدائرة؛ فمهما كان عدد أضلع المضلع، فلن يكون دائرة: أنه ليس دائرة مطلقاً؛ مع ذلك عندما تستمر في زيادة عدد أضلعه، يتقلّص اختلافه عن الدائرة شيئاً فشيئاً، مع ذلك مهما حصل لن يصل إليها. وهكذا فإن مهمة الفيليسوف الخاصة بأن يجعل المعرفة الإنسانية أكثر فأكثر وضوحاً ووعياً لطبيعتها. فالفلسفة أساساً ليست إلا docta ignorantia: جهل يُتعلَّم، فكلما تعلمنا أكثر عن جهلنا، نتعلم أيضاً عن الفلسفة[1].

تصحّ النتيجة نفسها إذا تحوّلنا من التعريفات إلى الأحكام، لكن لسبب آخر. أن تحكم يعني أن تثبت أو أن تنفي علاقة بين شيئين، أو مظهرين للحقيقة. بالطبع، المرء مضطر لفعل ذلك، لكن هل يمكن أن توصلنا إلى ما نصبو إليه، هذا سؤال آخر. مهما كانت أنظمة الفلاسفة المختلفة، فجميعهم تقريباً متفقون على أن السبب الأول للعالم هو الله، كما أن جميع هؤلاء يصفون الله بالمطلق. فإذا كان الله هو المطلق، يكون سبب العالم على الأقل بمأمن من أحكامنا، لأن المطلق فوق وخارج كل

[1]- Nic. Cusanus, De docta ignorantia, Bk. I, Chap. IV. Cf. Bk. II, Chap. I.

أحكامنا. إذاً لا فائدة ترتجى من اللجوء إلى مبادئ الهوية وعدم التناقض لعزو شيء لله أو لنفي شيء عن طبيعته. لا شيء يمكن أن يُنفى عن المطلق، لكن، أيضاً، لا يكون المطلق شيئاً من دون أن يكون في نفس الوقت كل شيء. يصح أن نقول، مثلاً، إن الله هو الموجود الذي لا يمكن أن يدرك شيء أعظم منه، لكن إذا كان هو المطلق، يجب أن يكون في نفس الوقت، ولنفس السبب، كائناً لا يمكن أن يدرك ما هو أصغر منه. الله ملتقى التناقضات، وبالتالي هو فوق مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض. باختصار، لا يمكن التفكير في الله: «تعلمت أن المكان الذي تكون فيه وجد غير مستور، مطوّق على جهاته الأربع باجتماع التناقضات، وهذا هو جدار الجنة التي تقيم فيها. إن الباب الذي تحرسه روح العقل الأكثر اعتزازاً، ما لم يقهر، لن تفتح الطريق»[1].

نتيجة المسألة أن أحكامنا عاجزة تقريباً عن التعبير عن العلاقات بين الأشياء بقدر ما هي عاجزة عن وصف الله. فإذا جمعنا كل الأشياء معاً تشكّل ما نسميه الكون. إذاً، العالم نتيجة سببها الله. وهذا هو سبب كونه عالَماً، وهذا يعني أنه ليس مجرّد كثرة لأشياء غير مترابطة، بل هو جمعية أشياء كثيرة مترابطة. المشكلة، في الواقع، أن الأشياء ليست مجرّد كثرة مترابطة، بل هي كل مترابط، وإذا أخذ الكون ككل، فينبغي له أن يكشف عن شبه بالله كالشبه الذي تكشفه كل النتائج عن أسبابها، وكما أن كل الأفكار الإلهية تربطها علاقات فيما بينها، كذلك أيضا ينبغي للأشياء المتناسبة معها أن ترتبط بعلاقات متبادلة. أكثر من ذلك، بما أن كل فكر ة من الأفكار الإلهية ليست إلا تعبيراً جزئياً عن الله ككل، ينبغي كذلك لكل شيء جزئي أن يكون تعبيراً محدوداً لكن كلياً عن الكون. فالشمس هي الكون على نحو محدودة، ويمكن أن يقال نفس الشيء عن القمر، وعن الأرض. باختصار، الكون متماهٍ مع ذاته في كل مظهر جزئي من

[1]- Nic. Cusanus, The Vision of God, Chap. IX j trans, by E. G. Salter, London and New York, 1928, pp. 48 - 44.

مظاهر تنوّعه[1]. من وجهة النظر هذه، حتى مشكلة الكليات القديمة تصبح مفهومة، في عين عدم قابليتها للفهم. ماذا كانت الصعوبة؟ كانت، نحن نتذكر، أن نفهم كيف يمكن للنوع أن يكون حاضراً بالكامل في كل فرد من أفراده. لكن العالم بكليته مصنوع هكذا، أن كل كائن مفرد موجود هو التعبير الواقعي عن الكلية! ما زال المبدأ القديم لأنكساغوراس صحيحاً: كل شيء في كل شيء. الفرق الوحيد هو أننا نعرف بوضوح أكثر من أنكساغوراس نفسه لماذا كان مبدأه صحيحاً. الله في الكون كالسبب في نتيجته، والكون في الله كما توجد النتائج في أسبابها؛ بالإضافة، ولنفس السبب، أن الكون موجود في كل جزء من أجزائه، لأن كل جزء من أجزائه، هو الكون، وبالتالي، لأنه كون محدود، يكون كل شيء جزئي هو كل شيء جزئي آخر.

إذاً، كان العالم، كما فهم نيقولاس كوسانوس Nicolaus Cusanus، يواجه خطراً كبيراً بأن يصبح مثل الله نفسه تقريباً خارج إطار التفكير. فمهما أسفنا لذلك، فإن العقل الإنساني مصنوع بطريقة، عندما يحاول إدراك أن الشيء هو ذاته وضده، يتوقّف عن الفهم. كان هذا بالطبع، ما أراد نيقولاس قوله بالتحديد؛ ليس أن العالم مفهوم وكيف، بل بالأحرى أن العالم ليس مفهوماً، ولماذا. العالم ليس مفهوماً، هذه هي المسألة بالضرورة، على الأقل إذا كان من أجل إنجاز عمله المناسب، الذي هو إظهار الإله الذي يتعالى فوق كل فهم. فالسر الكلّي للأشياء ليس إلا تعبيراً واقعياً عن السر العظيم لله.

كانت هذه الكلمة الأخيرة لفلسفة العصور الوسطى، وأنا أفهم أهمّيتها تماماً، وأسمع الحقيقة السرية لرسالتها؛ وأعتقد أنها كانت تنازلاً من الفلسفة بوصفها فرعاً معرفياً عقلياً. أنا لا أقول إن القرنين ّالرابع عشر والخامس عشر كانا مراحل عقم

[1]- 15Nic. Cusanus, De docta ignorantia, Bk. II, Chap. IV, ed. by E. Hoffmann and R. Klibansky, Leipzig, 1932; pp. 72- 75.

في تاريخ الفكر الإنساني؛ بل على العكس، كان هؤلاء المدرسيين المتأخرين متجهين بوضوح نحو اكتشافات جديدة تماماً وفائقة الأهمية. فليس مجرّد صدفة أن تكون المحاولات الأولى لإثبات أن الأرض تتحرّك، أو لإعطاء توصيف علمي للحركة ذاتها، عمل الأوكاميين؛ ولا يمكن لأحد أن يقرأ نيقولاس كوسانوس من دون أن يشعر أن معه ومع باسكال ولايبنتس صار الحساب المتناهي في الصغر احتمالاً مفتوحاً. ولكن هل كان تمهيد الطريق للعلم مستحيلاً من دون تدمير الفلسفة؟

نعم هذه حقيقة على الأقل، فعندما فقد المدرسيون كل أمل في حل المشاكل الفلسفية في ضوء العقل المحض، وصلت المهمة الطويلة والمشرقة للفلسفة الوسيطة إلى نهايتها. ورغم إنجازات القرن السادس عشر العظيمة في حقول أخرى، كانت مساهمته قليلة في تاريخ الفلسفة نفسه. فلا عجب، أن الميتافيزيقا العقلية اندثرت؛ ولم يكن العلم الوضعي قد أبصر النور بعد؛ إذ لم يبقَ شيء لؤلئك الرجال يلجأون إليه، غير الخيال. لهذا السبب ما زال أمام القديس توما الأكويني ودانس سكوت الكثير الكثير ليقولوه لنا، وصارت قراءة جيوردانو برونو Giordano Bruno، وتيليزيو Telesio وكامبنيلا Campanella صعبة لمن لم يكن مجبراً مهنياً على قراءتهم. بالإضافة إلى أن التعبير الأكثر دقّة عن الموقف الفلسفي للنهضة ليس موجود في هذه الكتب. بل نجده في اللائحة الطويلة من الرسائل التي اقترنت فيها الشكوكية الفلسفية مع تنازل الفلسفة كفرع معرفي عقلي. كانت الشكوكية العامة لعصر النهضة تتبع هذه التعاليم كنتجة ضرورية لها.

بعد اعتراف بيتراركا بجهله، ومقالة نيقولاوس كوسانوس عن الجهل الذي يُتعلّم، برهن أدريانو دي كورنتو Adriano di Corneto في كتابه vera de philosophia (1509) على أن الكتاب المقدّس Writ Holy وحده يحوي العلم الصحيح، وأن الفلسفة لا يمكن أن تعلّمه. في عام 1535، اعتقد رجل مغمور،

اسمه بونل Bunel، أن الفلسفة أقلّ الفروع المعرفية أمناً، سواء أكانت تبحث في المشاكل الطبيعية أم الأخلاقية؛ لذلك قدّم بونل بنفسه ذات مرة لرجل عجوز نسخة من كتاب Natural Theology اللاهوت الطبيعي لـ Roman Sebon وطلب ذلك الرجل العجوز بدوره من ابنه أن يترجمه من اللاتينية إلى الفرنسية؛ وهذا ما حصل. كان اسم المترجم الشاب ميشال دو مونتاني Michel de Montaigne. نشرت الطبعة الأولى من المقالات الشهيرة عام 1580، ثم تبعها عام 1581 لا شيء معلوم Nothing Known لـ Sanchez سانشيز، وفي 1601 الطبعة الأولى من كتاب شارون Charron، عن الحكمة On Wisdom الذي لم يكن إلا عرضاً أفضل تنظيماً لمونتاني. حتى لو تم تجاهل نشر Hypotypose لـ سكستوس أمبيريكوس Sextus Empiricus، وعدد كبير من المقالات التي يسهل الاقتباس منها، كان أي اطّلاع سطحي على أدب تلك المرحلة سيشهد على النصر التام للشكوكية العالمية.

من خلال تحليل الوضع الفلسفي كما كان حوالي عام 1340، كان يمكن للمراقب المثالي أن يتنبّأ بالانهيار التام للفلسفة المدرسية. بالنسبة إلينا، لا شيء أسهل من أن نشرح في عدد قليل من الجمل كيف مرّت تلك الأحداث، ولماذا يمكن توقّع نفس النتائج في كل مرة يرتكب فيها الفلاسفة نفس الخطأ. توضيح ذلك لا يحتاج إلى برهان؛ فمن البديهي أن كل المحاولات لمعالجة المسائل الفلسفية من وجهة نظر أي فرع معرفي آخر أو باستخدام أي منهج من مناهج العلوم الأخرى، سيؤدّي حتماً إلى القضاء على الفلسفة. لكن هذه الجمل المجردة تفشل عادة في إقناع من يستمع إليها، وأحيانا حتى الذين أطلقوها. لذلك من أهم فوائد تاريخ الفلسفة هي البراهين التجريبية التي يزوّدنا بها. إذ من خلال مراقبة عمل الذهن البشري، في إخفاقاته وفي نجاحاته، نستطيع

أن نختبر الضرورة الجوهرية لنفس العلاقات بين الأفكار التي تستطيع الفلسفة الخالصة أن تسوّغها من خلال التفكير المجرد. وعندما يفهم الأمر بهذه الطريقة يكون تاريخ الفلسفة للفيلسوف بمثابة المختبر للعالِم؛ فهو يبين على نحو خاص كيف أن الفلاسفة لا يفكرون كما يرغبون، بل كما يقدرون، لأن العلاقة المتبادلة بين الأفكار الفلسفية مستقلة عنا بقدر استقلال قوانينها عن عالم الطبيعة. فالإنسان حر دائماً في اختيار مبادئه، لكن عندما يختارها، عليه مواجهة نتائجها حتى النهاية المرة. تمّ خلال العصور الوسطى تحديد المكان المحدّد للتأمّل الفلسفي بوضوح على يد القديس توما الأكويني؛ لكن لا شيء كان يمكن أن يجبر خلفاءه على البقاء هناك؛ فقد تركوه بإرادتهم، وكانوا أحراراً تماماً بفعل ذلك، لكنهم لم يعودوا أحراراً في منع الفلسفة من سلوك الطريق الموصل إلى الشكوكية. وأخيراً وصلت النهضة إلى هناك. لكن الإنسان ليس حيواناً شاكاً بالطبع، فعندما تحكم عليه حماقته أن يعيش في حالة من عدم اليقين المتعلّق بأكثر المشاكل حيوية وأكثرها رفعة، يمكن أن يتحمّلها لبعض الوقت؛ ولكنه سيتذكّر فوراً أن المشاكل ما زالت موجودة وهي تنشد حلولاً. حينئذٍ يبرز بطل شاب مثل ديكارت ويقرّر عادة ضرورة تكرار كل المشروع من جديد؛ ويمكن في النهاية أن يبدأ تجربته بنفس الخطأ الذي أدّى إلى ظهور الشكوكية وجعله يصارع للخروج منها، مثل ديكارت؛ هكذا ينبغي لنفس الدورة القديمة أن تدور بنفس الطريقة القديمة، إلى أن يشاء الفلاسفة التعلّم من التجربة ما هي الطبيعة الحقيقية للفلسفة.

15Nic. Cusanus, De docta ignorantia, Bk .II, Chap. IV, ed. by E.

Hoffmann and R. Klibansky ,Leipzig, 1932; pp. 72- 75. 116



الفصل الخامس

رياضياتية ديكارت

القسم الثاني التجربة الديكارتية

الفصل الخامس الرياضياتوية

تتّفق كتب تاريخ الفلسفة عادة، رغم اختلاف تفسيراتها للديكارتية، على أن «ديكارت ساهم أكثر من أي شخص آخر في القرن السابع عشر، بالانتقال من العصور الوسطى إلى العالم الحديث»[1]. إنها كلمات مألوفة تضمّ أحرفها نواة صلبة للحقيقة التاريخية؛ فرغم دخول فكر العصور الوسطى في سباته العميق قبل أن يبدأ ديكارت بالكتابة بقرنين، قيّض لديكارت أن يكون أوّل من بنى نظاماً جديداً للأفكار، وأن يفتتح رسمياً مرحلة فلسفية جديدة. لقد فقد أسلافه الثقة بالفلسفة المدرسية، التي لم يعرفوا غيرها، لذا وسّعوا مجال عدم الثقة ليشمل الفلسفة ذاتها. غير أن ديكارت فاجأ العالم بإعلانه غير المتوقّع: بأن التفكير الفلسفي البنّاء، بعد انهيار فلسفة العصور الوسطى، ما زال ممكناً. لقد وُجد منذ القرن الرابع عشر من ينتقد أرسطو، لكن طموح ديكارت كان مختلفاً تماماً: وهو الحلول مكان أرسطو.

لكن هذا الكلام يحتاج إلى تعديل. أولاً، يمثّل ديكارت فترة الانتقال من النهضة إلى العالم الحديث، لا من العصور الوسطى. ثانياً، لم يمثّل الانتقال من كل النهضة إلى العالم الحديث، بل تحديداً، من شكوكية مونتاني Montaigne إلى المرحلة الحديثة من التفكير الفلسفي البنّاء. فالخط الذي يمتدّ من نيقولاس كوسانوس وبرونو إلى لايبنتس لا يمرّ عبر ديكارت، لأن الديكارتية كانت رداً مباشراً على التحدّي الذي

[1]- R. M. Eaton, Descartes Selections, Scribners, New York, 1927, Introd., p. v.

فرضته شكوكية مونتاني. إن اللائحة الطويلة لمقاطع مقالة عن المنهج Discourse on Method التي لم تكن إلا صدى لمحاولات مونتاني Essays، تبيّن بوضوح مدى اطّلاع ديكارت على أعمال مونتاني. فما الذي يمكن أن يكون أكثر حداثة، من الجملة الافتتاحية لـ «المقالة» Discourse؟ «العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس[1]، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاؤهم في كل المسائل الأخرى ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه.» ألم يكن هذا البند الأول لميثاق الفكر المستقل؟ فإذا كان العقل، كما أضاف ديكارت مباشرة، هو بالطبع أحسن الأشياء توزعاً بين الناس» فلماذا يخضع لأي سلطة؟ صحيح، لكن الحقيقة تبقى أن السطور الأولى من المقالة Discourse مقتبسة من «محاولات» Essays مونتاني (Essays, Bk. II, Chap. 17) : إن الأعدل توزيعاً من بين كل ما وهبته الطبيعة للإنسان، هو الحكم (أو العقل)، إذ لا يوجد إنسان غير راضٍ بحظّه منه.» أنا أوافق تماماً أن ديكارت كان يقرأ أفكاره هو في نص مونتاني، فثمّة ملاحظة أودّ الإشارة إليها وهي: أن فلسفة ديكارت كانت صراعاً مريراً للخروج من شكوكية مونتاني، وأن صيغة كتاب مقالة عن المنهج تكفي للإيحاء بذلك. فلأنه صيغ بلغة فرنسية غير متقنة لرجل من القرن السابع عشر، كان ديكارت ينوي أن يسمّيه «تاريخُ عقلي» A History of My Mind. كان هذا بالفعل عنواناً مناسباً، ليس للمقالة «Discourse» فحسب، بل للمحاولات "Essays" أيضاً. في الواقع، كانت الـ»مقالة» «محاولة» إضافية كتبها ديكارت كردّ على «محاولات» مونتاني.

ماذا كانت النتيجة النهائية لمونتاني؟ لقد أقرّ بوجود حكمة، لكنها مختلفة بنوعها عن حكمة المدارس. فقد كان شديد القلق بسبب الانقسامات السياسية والدينية في عصره، وعلاوة كل ذلك بسبب تمزّق الوحدة الأخلاقية الناتج عن حركة الإصلاح

[1]- Ibid., p. 2.

الديني. اقتفى مونتاني أثر المصدر المشترك لتلك الشرور فوجده في الدوغمائية. فالناس واثقون جداً مما يقولون لدرجة أنهم لا يتردّدون غالباً بإلغاء بعضهم بعضاً، وكان قتل الخصم قتلاً لاعتراضاته. كان مونتاني وما زال سيّد كثير من العقول، لكن الشيء الوحيد الذي يمكن تعلّمه منه هو فن اللاتعلم. ولا مكان لتعلّمه أفضل من المحاولات Essays؛ مشكلة الـ المحاولات Essays أنها لا تعلّم مطلقاً أي شيء آخر، كما يرى مونتاني أن الحكمة تمرين مجهد للذهن، نتيجتها الوحيدة هي اكتساب عادة أن لا تحكم. يقول مونتاني «أستطيع أن ألتزم بموقف، لكنني لا أستطيع اختيار موقف.» لذلك بدا محافظاً على المستوى العملي. فإذا كان الدين موجوداً، فلماذا يجب تغييره؟ لأنه لا يمكن البرهان عليه؟ كذلك الدين التالي لن يكون مبرهناً، لكن الأوّل موجود على الأقل. ليس هناك ما هو أخطر من التعرّض لنظام سياسي بعد تأسيسه. فمن يعرف أن النظام التالي سيكون أفضل؟ يعيش العالم بالعادات والتقاليد؛ فلا ينبغي التشويش عليها بحجّة قوّة الآراء الشخصية التي لا تعبّر عن أكثر من الأمزجة والنزوات، أو في أحسن الأحوال، الآراء المسبقة المنحازة للوطن. فالذهن المصقول جيداً لا يقتنع بشكل كامل بآرائه الخاصة، وعليه، فالشك أعلى درجات الحكمة. والشك لا يتمثّل بالقول: «أنا أعرف» أو حتى «أنا لا أعرف»، بل «ماذا أعرف؟».

كان البرنامج الذي تبعه ديكارت في جامعة لافلاش La Fleche، كما يصفه في المقالة discourse، ملائماً جداً لإقناعه أن مونتاني كان على صواب. إذ فور إنجازه لمجمل منهاج دراساته، أدرك بوضوح أنه تعلّم أن لا شيء كان واضحاً، أو يقيناً أو له فائدة في الحياة. يقول ديكارت، «وجدت نفسي محرجاً بعدد كبير من الشكوك والأخطاء حيث بدا لي أن نتيجة الجهود التي بذلتها لتعليم نفسي، لم تكن غير الاكتشاف المتزايد لجهلي»[1]. كما تبيّن أن عدداً كبيراً ممّن سبقوه كانوا قد توصّلوا إلى نفس الاكتشاف،

[1] -Ibid., p. 4.

لكن نتيجتهم النهائية لم تكن أكثر من نقطة بداية بالنسبة لديكارت. هذا صحيح، فقد وجد في نهاية دراساته، أنه كان شكوكياً. وكان مضطراً أن يكون كذلك، تماشياً مع العرف السائد آنذاك: لكنه كان شكّاكاً ينتظر ما هو أفضل من الشكوكية. ربما لم تستطع حكمة مونتاني السلبية بكل معنى الكلمة أن تكون حكمة تامّة، لكنها كانت الخطوة الأولى إلى الحكمة التامّة. لا بدّ للحكمة الحقيقية أن تكون إيجابية، لا مكوّنة ممّا لا نعرفه، بل تعتمد على كامل ما نعرفه. وعليه كانت المشكلة في إيجاد معرفة قادرة على تقبّل الطعم الحادّ لشكوكية مونتاني الشاملة، لأن اليقين الراسخ قد يكون في هذا على الأقل. لكن هل كان إيجاد هذه المعرفة ممكنا؟

لو لم يكن ديكارت واثقاً من إيجادها لما فكّر حتى في طرح السؤال. إذ عندما ترك لافلاش، ربّما كانت أفكاره أقل وضوحاً بكثير مما سيتبيّن في المقالة عن المنهج. الذكريات هي إعادة بناء للماضي في ضوء الحاضر. مع أن أصل حاضرنا كان هناك في الماضي، والرجل الذي يكتب مذكراته، كما يعرف نفسه من الداخل، له الحق في التأكيد على تلك الاستمرارية. بالتالي لن نكون بعيدين من الهدف إذا قلنا ببساطة، إن ديكارت ترك لافلاش بشعور عام بخيبة الأمل، لكن ليس باليأس. في الواقع، حتى قبل أن يصوغ ديكارت مشاكله الفلسفية بوضوح، كان قد وجد، إن لم يكن الجواب، على الأقل ما كان سيقدّم له جواباً فيما بعد. خصّص مقرّر التعليم الذي أسّسه اليسوعيون تحضيرات لخمس وأربعين دقيقة من الرياضيات يومياً خلال السنة الثانية من السنوات الثلاثة في الفلسفة. لم تكن كثيراً، لكن هذا القليل أثبت أنه أكثر من كفاية لصبي مثل ديكارت الشاب، لا لأنه كان عبقرياً فحسب، بل أيضاً لأن تعليم الرياضيات في لافلاش كان ذكياً.

كان الأب كلافيوس Father Clavius في جميع كليات اليسوعيين مرجعية عظمى في الرياضيات. فنحن لا نعرف إذا كان بإمكان أستاذ أن يدعو تلميذاً شديد الذكاء

مثل ديكارت لاستخدام المقالات المملّة لما يسمّى «إقليدس الحديث» «Modern Euclid” لكن هناك دليل متين على أن ديكارت قرأ المقالات بعد ذلك بقليل، وربّما قبل عام 1519. لم يجد فيها ديكارت مجرّد عرض تامّ للنظريات الأكثر عصرية في الجبر والهندسة، بل وجد فيها كمّاً من النتائج التي أنجزت على يد اليونانيين من خلال المنهج التحليلي. كما يقول غ. ميلهود G. Milhaud[1]: «إذا كان ديكارت مستاءً من التعليم المدرسي، ألم يكن استياؤه، وتوقه لنوع جديد من التعليم، ناجماً بشكل خاص عمّا تعلمه؟»[2].

إن كلام ميلهود صحيح بلا ريب؛ وأنا أرغب أن أزيد عليه، أن ديكارت، بالإضافة إلى مخزونه الأول من المعرفة الرياضية، قد ورث من كلافيوس ما هو أكثر قيمة، وهو روح تعليم الرياضيات. دعنا نقرأ فقط مقدّمة كلافيوس لطبعة 1611 من أعماله الرياضية الكاملة: « تبرهن حقول الرياضيات وتسوّغ عن طريق أمتن الأسباب كل ما يمكن أن يُطرح للنقاش، إنها تغرس العلم الحق في ذهن الطالب، وتطرد كل الشكوك من ذهنه. لا يمكننا قول هذا عن بقية العلوم، حيث يبقى العقل متردّداً ومرتاباً معظم الوقت حول الحقيقة وقيمة النتائج، فالآراء والأحكام المتصارعة كثيرة. فلندع الفلاسفة الآخرين جانباً، وحسبنا مذاهب المشائين لإثبات ذلك. إذ رغم أنهم جميعهم انبثقوا من أرسطو، كفروع متنوعة لنفس الجذع، تجدهم مختلفين تمام الاختلاف بعضهم مع بعض، وأحياناً مع أرسطو نفسه، الذي هو مصدرهم، إذ يستحيل تماماً معرفة ماذا كان يريد أرسطو، أو ما إذا كان اهتمام فلسفته الأوّلي بالكلمات أو بألاشياء. لذا نجد بعض مفسريه، تابعاً لليونانيين، وبعضهم الآخر يفضّل اللاتين، أو العرب، أو الاسميين، أو ما يسمّى بالواقعيين، ومع ذلك تجدهم جميعاً يتباهون

[1]-غاستون ميلهود (1858 – 1918) مؤرخ للعلم والفلسفة الفرنسية. (المترجم)

[2]-G. Milhaud, Descartes savant, Paris, 1921, p. 235.

بأنهم مشّاؤون. أنا أفترض أن كل واحد يرى كم يبعد هذا عن البرهان الرياضي. فنظريات إقليدس، كما نظريات غيره من علماء الرياضيات، هي صحيحة راهناً، ونتائجها سليمة، وثابتة وصلبة في براهينها، كما كانت في المدارس منذ قرون عدة مضت... بالتالي، بما أن حقول الرياضيات مكرّسة بشكل حصري جداً لحب الحقيقة ورعايتها، بحيث لا مجال فيها لتلقّي ما هو زائف، ولا حتى ما هو ممكن فقط... فلا شكّ أن المكانة الأولى بين العلوم يجب أن تمنح للرياضيات..»[1].

لم تكن هذه فلسفة ديكارتية بعد. لم يكن في ذهن كلافيوس بالتأكيد أي شيء أكثر مما كتبه في مقدمته. ورغم أنها كانت تقريراً استفزازياً، فهو نفسه لم يعرف ذلك. يوجد عدد كبير من المذاهب الفلسفية، لكن لا يوجد مذاهب في الرياضيات؛ ذلك أن الفلاسفة يتعاملون دائماً مع فرضيات مجرّدة، وعلماء الرياضيات فقط من يمكنهم الوصول الى نتائج مثبتة؛ لا تشير هذه التقريرات إلى أدنى شكّ في الخطوة التي كان ديكارت سيخطوها. كانت خطوة غير متوقعة، رغم أنها كانت طبيعية جداً بعد ما قاله كلافيوس، فهي تولّت فوراً ظهوراً خارجياً للضرورة. عوضاً عن استنتاج مع كلافيوس أن الرياضيات كانت أول العلوم، كان استنتاج ديكارت أن المعرفة الرياضية كانت المعرفة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم. من هنا كانت نتيجته، «ليست علوم الحساب والهندسة هي العلوم الوحيدة التي ينبغي دراستها، لكن في بحثنا عن الطريق المباشر إلى الحقيقة، علينا عدم إشغال أنفسنا بموضوع لا يمكن أن نصل فيه إلى يقين مساوٍ لليقين الحاصل عن البرهان الحسابي والهندسي»[2].

كانت فلسفة ديكارت كلها موجودة في هذا القرار الأساسي، لأن الأنا أفكر أنا موجود هي المبدأ الأول في فلسفته، لكن التزامه بالبرهان الرياضي هو الذي أوصله

[1]-Cf. E. Gilson, Descartes: Discours de la mMiode, J. Vrin, Paris, 1930, p. 128.

[2]-Eaton, op. cit., pp. 4344-.

إلى الـ «أنا أفكر». كان هذا واحداً من تلك القرارات، التي ولدت أنساقاً فلسفية كل ما فيها مبرر بالحجج، باستثناء مبدئها الأساسي. فإذا احتجنا إلى فلسفة يقينية مثل الرياضيات، سيكون مبدأنا الأول هو الأنا أفكر؛ ولكن هل نحتاج إلى هذه الفلسفة؟ ولنفترض أننا نحتاجها، فهل نستطيع الوصول إليها؟ بتعبير آخر، هل نحن متأكّدون أن كل موجود يكون قابلاً للتفسير الرياضي الجلي؟ سيكون الجواب بالطبع، تعسّفياً. لك كامل الحق أن تكون في الجهة المؤيدة، لكنها مقامرة، فإذا تبيّن أنك كنت مخطئاً، فأنت تلعب لعبة خاسرة من البداية حتى النهاية. إذ كل شيء سيكون مبرهناً رياضياً في فلسفتك، ما عدا هذا فقط: أن كل شيء يمكن ويجب أن يكون مبرهناً رياضياً.

على كل حال، هنا يكمن الجذر الأعمق للفلسفة الديكارتية. إذا كان ثمّة ما يمكن قوله بحق للتعبير عن عمقها الروحي، فهو ما أغامر بتسميته «الرياضياتوية»، لأن فلسفة ديكارت لم تكن إلا تجربة أديرت عفوياً لمراقبة ما يحصل للمعرفة الإنسانية عندما تصاغ بانسجام مع نموذج البرهان الرياضي. سنضيّع وقتنا إذا سألنا ديكارت عن تسويغ عقلي لموقفه، لأنه غير موجود، باستثناء أنه كان مرهقاً من الشكوكية؛ لكن ثمة فائدة في مراقبته في طريقه إلى قراره، لأن هذا يساعد في فهم كيف وصل إليه. لم يقفز ديكارت من رياضيات كلافيوس مباشرة إلى رياضياته هو؛ لقد حصل له شيء مهم جداً في تلك المرحلة وهو يفسّر التسرّع الظاهر لاستنتاجه.

كان الأستاذ الذي علّم ديكارت الرياضيات في لافلاش الأب فرانسوا س. ج. Francois S. G.، مهتماً بشكل خاص بالرياضيات التطبيقية. وكان التطبيق العملي والبراهين الحسية حيث يمكن، وفقاً له، أفضل طريقة لجعل العلم مفهوماً للتلاميذ الشبّان. فقد أرادهم، كما كتب في كتابه مقالة في الكم Treatise on Quantity. «أن يكونوا شاهد عيان على براهينه.» بالحكم من خلال الكتب التي ألّفها، ينبغي لتلميذه أن يكون قد سمع كثيراً عن مسح الأراضي، والطبوغرافيا، والهيدروغرافيا، والهيدرولوجيا.

هذا بالتحديد ما أشار إليه ديكارت في مقطعين من مقالته Discourse، حيث يقول إن الرياضيات علمته بالأساس وسيلة لتعزيز كل الفنون والتقليل من عمل الإنسان. لن أتفاجأ بمعرفة أن هؤلاء اليسوعيين قرأوا فرنسيس بيكون. لكن طبيعي أن يكون لديكارت ردّة فعل فورية على هذا الموقف. كان اهتمامه الشخصي في الرياضيات ناجماً عمّا يسمّيه «يقين برهانه ودليل استنتاجه». طبعاً ينبغي أن يكون للرياضيات تطبيقاتها، لكن على أمور أرفع من رسم الخرائط، أو حفر القنوات، أو بناء الجسور[1]. تأكّد هذا الشعور، في ذلك الوقت المبكر، تماماً عندما ترك لافلاش وذهب إلى هولندا، حيث لم يعد مهتماً بتطبيق الرياضيات على الهندسة، بل بتطبيق الرياضيات على الفيزياء.

لم يكن ديكارت أوّل من دخل هذا المجال، ولا كان الوحيد الذي تبع هذ الخط الفكري حوالي سنة 1618. مع أن الذين سمّوا أنفسهم حينها «الفيزيو رياضيين» كانوا قليلي العدد، وعندما كان يعثر أحدهم على آخر، كان الاثنان يختبران شعوراً مريحاً بلقاء واحد من الأعضاء. هكذا كان مثلاً إسحق بيكمن Isaac Beeckman الشاب الدنماركي الذي التقاه ديكارت بعد ثلاث أو أربع سنوات من تخرّجه من لافلاش. لحسن حظنا كان بيكمن يحتفظ بيومياته، حيث يمكننا قراءة أنه في تشرين الثاني من عام 1618، كان قد صادف شاباً فرنسياً اسمه رينيه، وكان سعيداً أن يلتقي للمرة الأولى في حياته رجلاً آخر بنفس المستوى من الاهتمام في حلّ المسائل الفيزيائية عن طريق البراهين الرياضية الصرفة. يعلّق بيكمن بحزن (physico-mathematici paucissimi) الفيزيورياضيون نادرون، ويضيف «وأنا نفسي لم أخض في أي حديث حول الموضوع مع أي شخص غيره.»

كانت معرفة ديكارت ببيكمن عاملاً مهماً في تطوره، على الأقل بمعنى، أن السؤال

[1]- Eaton, op. cit., pp. 5 and 7.

الذي طلب منه صديقه الجديد أن يجيب عنه، وجّه ذهنه إلى المشاكل النظرية المحضة. في الواقع، في 26 آذار 1619، أتيح لديكارت أن يكتب لبيكمن أنه اكتشف أربعة براهين، جميعها مهم وجديد تماماً، في حقل الهندسة. وبدأ فوراً بأولى خطواته الديكارتية. شعر ديكارت مباشرة بعد اكتشافه حل أربع مسائل هندسية، أنه بالإمكان إيجاد منهج يمكن تطبيقه على جميع المسائل الهندسية من أي نوع. كانت هذه الصدمة الذهنية الأولى التي تلقّاها من دراساته الشخصية في الرياضيات، والأولى من تلك الدوائر المتراكزة الواسعة التي كان لها أن تنتشر حول كل واحدة من اكتشافاته. شعر من تلك اللحظة تحديداً أنه يواجه مشكلة في غاية الصعوبة، لكنه شعر بالثقة أنه يمكن إنجازها، وعبّر عن ذلك في رسالته إلى بيكمن:»مشروعي طموح جداً، لكنني لا استطيع إلا أن أشعر أنني أرى بصيص نور في فوضى هندسة هذه الأيام، وأنا واثق بأنه سيساعدني على تبديد تلك الظلمة الحالكة» [1].

لكن النور التامّ لم يكن ليشرق في ذهن ديكارت قبل نهاية العام 1619. كان حينذاك قد ترك هولندا، وتوجّه إلى ألمانيا، سعياً وراء الخدمة كضابط حر في جيش ماكسيميليان. حيث وجد عدداً من الجنود، ولكن المعارك كانت قليلة جداً. في تلك الأوقات السعيدة لم يكن تيرين Turenne قد أثبت للعالم بعد إمكان المعركة في الشتاء. ولما كان جيشه خالياً من أي انشغالات، كان ديكارت مضطراً لأن يقضي أفضل جزء من الشتاء في حي، كما يقول في المقالة، لا يوجد فيه مجتمع يلهيه ولا اهتمامات أو أهواء تزعجه، وكان يقضي نهاره وحيداً صامتاً في غرفة دافئة جداً حيث كان يتمتّع بالرفاهية التامّة ليشغل نفسه بفكره[2]. أرجعه ميله الطبيعي إلى الرياضيات، وأكثر دقّة، إلى المشكلة الكبيرة المتعلقة بمنهج عام في الهندسة الذي لم يكن قد توصّل إلى حل له بعد.

[1]-Descartes, (Euvres computes, ed. by Adam-Tannery, Vol. X, pp. 157- 158.

[2]-Eaton, op. cit., p. 10.

كان يسعى إلى ما نسمّيه اليوم الهندسة التحليلية، التي لا أحد يعلم إلى أي مدى كان ديكارت متقدماً في اكتشافها في ليلة العاشر من تشرين الثاني عام 1619. على العكس، ما هو أكيد أنه شعر خلال تلك اللية تحديداً بشكل واضح أن ما حلم به، ليس فقط يمكن أن يتحقّق، بل إنه كان في طور تحقيقه فعلاً. صح أو خطأ، لم يكن بمقدور ديكارت إلا أن يشعر أنه وجد هذا المنهج الذي يمكن أن تؤخذ به الهندسة ككل، وأنه سوف يكتمل سريعاً. كما كتب هو إلى بيكمن قبل ثمانية أشهر، أنه يمكن أن يبقى شيء لا بدّ من اكتشافه في الهندسة (Geometria adeo ut pene nihil in supersit inveniendum) هكذا كان مشروعه «الطموح إلى الحد الذي لا يمكن تصديقه» وصار الآن أمام ناظريه حقيقة ساطعة. يقول ديكارت في إحدى ملاحظاته الشخصية «لقد امتلأت بالحماس»، لا عجب، لقد توصّل الشاب الذي كان عمره ثلاثة وعشرون عاماً، حيث كان وحيداً مع تفكيره في العزلة في قرية المانية مجهولة، إلى اكتشاف رياضي أسّس لمرحلة جديدة.

وصلت نشوة الحماس الفكري القوية إلى رأس ديكارت. كان مقتنعاً تماماً أنه أكمل الهندسة فعلياً من خلال دمجها بالجبر، ثم تابع ليكتشف تعميماً آخر أكثر شجاعة. في النهاية كانت جدارته الوحيدة إدراك أن العلمين اللذين اعتبرا متمايزين لم يكونا إلا علماً واحداً؛ لماذا لا نقفز فوراً إلى النتيجة ونقول إن كل العلوم واحدة؟ كانت هذه الاستناره النهائية لديكارت. أدرك فجاة أنه وجدها، وجد المنهج العامّ لحل كل المشاكل مهما كان نوعها، كان هذا مشروع حياته. كانت كل العلوم واحداً؛ يجب حل كل المشاكل بنفس المنهج، شريطة أن تكون رياضية فقط، أو يمكن التعامل معها بالطريقة الرياضية؛ وأخيرا وليس آخراً، كُتب لهذا الإحياء للمعرفة الانسانية أن يكون خارج إطاره الطبيعي، بأنه كان فعل إنسان بمفرده. كان ديكارت نفسه هذا الإنسان، لأنه كان الوحيد الذي عرف المنهج الصحيح، وبالتالي الوحيد الذي

ملك المفتاح للدخول إلى الشرح المنطقي للحقيقة. في الليلة نفسها التي حلم فيها ديكارت تجرّأ على إيجاد برهان لمهمته فوق العادية وتقريباً فوق الطبيعية. هل كان ذلك كما لمّح بعض المؤرخين المعاصرين، عيد حصاد العقل؟ لقد كان ببساطة حصاد التفكير الرياضي، كان حصاداً لكنه لك يكن طوفان. في غمرة اكتشافه الباهر، بدأت الرياضيات بالتحوّل إلى رياضياتية ممتدّة كطوفان لا لون له على الحقيقة المتشعّبة. كان ديكارت عبقرياً عظيماً، لكنني أتساءل أحياناً ما إذا كانت أحلامه كوابيس. على كل حال سيتبين لاحقاً أن رجال القرن الثامن عشر كانوا يشكّون بذلك.

بقيت ذكرى تلك الليلة المليئة بالأحداث حيّة، فبعد سبعة عشر عاماً، كان ديكارت يكتب في المقالة عن المنهج تاريخ عقله؛ لكن حبل الأفكار الطويل الذي برّر فيه، فيما بعد، محاولته الفلسفية كان قد فقد حرارة وبريق حماسه الأول. كان حينها، بوصفه رجلاً ناضجاً، أقل اهتماماً بالجانب الدراماتيكي من اكتشافاته من اهتمامه بمحتواها. مع ذلك حتى في ذلك الاعتراف العلني للفيلسوف، الذي تقيّده اللياقة بالتلميح فقط، بقيت النقاط الملحوظة من الدراما ممكنة الإدراك بوضوح. يقول ديكارت إن واحدة من أوّل العبر التي استخلصها، أن الأعمال تكون أقل كمالاً إذا «تمّت على أيدي أساتذة مختلفين، من الأعمال التي ينجزها فرد لوحده»[1]. فهو لم يفقد إيمانه الداخلي بأن الله خصّه بإنجاز مهمّة المعرفة الإنسانية، وأن الطريقة الوحيدة للنجاح كانت بأن يقوم بها منفرداً. كان هذا هو الفعل الأول لذلك النشاط الفلسفي. ونحن مدعوون، أثناء الفعل الثاني، للشهادة على ولادة المنهج الشهير. يمكن للإنسان أن يقتنع أنه يقترب من إتمام هيكل المعرفة كلها، وأنه سيفعل ذلك أفضل إذا فعلها لوحده، ولكن هذه المهمّة لن تصل إلى نهايتها ما لم تنفّذ بطريقة بسيطة ومتناسقة. ما نتج بوضوح من المقالة عن المنهج أن اكتشاف الهندسة التحليلية زوّد ديكارت بالدليل الذي كان

[1]-Ibid., p. 10

ينشده دائماً. لقد دمج بنجاح تحليلات القدماء مع جبر المحدثين؛ أمّا الخطوة التالية فيجب أن تكون دمجاً واضحاً للاثنين بالمنطق. كان المنهج الديكارتي ثمرة تلك التجربة؛ يقول ديكارت إنه المنهج الذي «يشتمل على حسنات الثلاثة، ويخلو من أخطائها»[1]. وهذه كانت نهاية الفعل الثاني.

في عام 1619 كان الفعل الثالث في طور البداية، وكان يمدّد نفسه لفترة طويلة من السنوات. فقد كان ديكارت ملتزماً بمسألة وحدة العلوم، مما يعني أنه لم يكن لديه خيار بين التعرف إليها كلّها أو تجاهلها كلّها. الآن يستطيع أن يفهم لماذا وجد مونتاني نفسه محكوماً بالشكوكية التامّة. إلى حدّ ما، كان مونتاني على حق، في هذا على الأقل، لأن من لا يجد مفتاح المعرفة الشاملة، سيشعر حقاً أنه لم يعرف شيئاً البتة. لكن الآن، صارت الحكمة الإيجابية أكثر من مجرّد إمكانية. إنها موجودة، مطبّقة فعلياً داخل المنهج، الذي لم يكن بذاته إلا استخداماً عادياً لنور العقل الطبيعي. يمكن القول إن الحكمة، ليست شكّاً زمنياً ولا مجرّد تجميع لعدد غير محدد من الحقائق، إنها العقل بذاته الذي «لا يكون خضوعه للتمايز الناشئ عن موضوعاته المختلفة أكثر من اختبار نور الشمس لتنوّع الأشياء التي ينيرها»[2].

لم يكن هذا كل شيء. إذ لو كانت جميع العلوم واحدة بسبب وحدة منهجها المشترك، فديكارت ليس محكوماً بالتعرف إليها كلها فحسب، بل بالتعرف إليها كلها بيقين مطلق. فلأن المنهج ولد في أحضان الرياضيات فلا بدّ أن ينقاد للنتائج الصحيحة رياضياً. هذه المرّة، كان ديكارت يردّ على تحدّي الأب كلافيوس، الذي حاول، انطلاقاً من كونه يسوعياً بسيطاً ومتواضعاً ومدرسياً قديماً، أن يبرهن: أن المعرفة الضرورية أفضل من الاحتمال؛ لكن المعرفة الرياضية لوحدها ضرورية؛ إذاً

[1]-ibid., p. 16.

[2]-Ibid, p. 38.

المعرفة الرياضية أفضل من كل المعارف. لم يكن هذا مبتكراً لكنه كان صحيحاً. كان ديكارت الشاب يتبع طريقاً محفوفاً بالمخاطر: المعرفة الصحيحة ضرورية؛ المعرفة الرياضية فقط معرفة ضرورية؛ وبالتالي كل المعارف يجب أن تكون رياضية. فمهما كانت قيمة هذا الاستنتاج، الحقيقة أن ديكارت بهذا ألغى من المعرفة كل ما كان مجرّد احتمال. نجد في القاعدة الثانية من كتاب قواعد لتوجيه الفكر Rules for the Direction of the Mind تقريراً واضحاً لهذا الشيء المهم من برنامجه. «هكذا، وانسجاماً مع القاعدة السابقة، علينا أن نرفض كل المعارف الاحتمالية، ونلتزم بقاعدة الوثوق فقط بما هو معروف تماماً وغير قابل للشك.» صارت العلوم المعيارية من الآن فصاعداً هي الهندسة وعلم الحساب، في الصيغة الجديدة التي قدّمت فيها للتو على يد الرياضي الشاب[1].

من الآن فصاعداً كانت خطة حياة ديكارت بكاملها مرسومة أمامه بدقّة. أولاً يمكنه أن يستخدم منهجه لعدد من السنوات على عدد كبير من الموضوعات، ثانياً، يمكنه أن يواصل بناء الهيكل الكامل للعلوم، وقبل وفاته، ينبغي أن يكون المشروع قد وصل إلى تمامه. كانت المشكلة الأولى لكي يبسط ديكارت اليقين الرياضي إلى جميع العلوم، كان عليه أن يعبث بالرياضيات نفسها. في الحقيقة، كان للامتداد الضخم للمنهج الرياضي نتيجة أولى وهي أن يضع حداً لمهنة ديكارت كرياضي. في حين أنه زعم إيجاد الوسائل لحلّ جميع المشاكل، كان فيرما Fermat يضع أساس تفصيل متواضع مثل الحساب التفاضلي، الذي قيّض للايبنتس ونيوتن أن يكملوه. كان أصدقاؤه الذين أعجبوا به بإخلاص، يحاولون عبثاً أن يبيّنوا له وجود بعض المشكلات التي لم يستطع منهجه أن يحلّها؛ لم يكن ديكارت ليعيرهم آذاناً صاغية، أو بالأحرى لم يستطع. لقد وضع المنهج، وكانت هذه نهاية المطاف.

[1]-ibid., p. 50.

وهكذا بإلهام مباشر من الرياضيات، لم يكن للمنهج الجديد أن يعمم من دون الخضوع لتحوّل عميق. كانت استبدال الخطوط والرسوم الهندسية بالرموز الجبرية فكرة عظيمة، لكن لا يمكن استخدام الرموز الجبرية في الميتافيزيقا، ولا يمكن استخدامها دائماً في الفيزياء، وأقلّ في البيولوجيا والطب والأخلاق. بالتالي واجه ديكارت ضرورة أن يستخرج من منهجه الرياضي ما يمكن تطبيقه على المسائل الممكنة. دعته نفس طبيعة اكتشافه للاعتقاد بإمكان حصول ذلك من دون تعديل في طبيعة التفكير الرياضي. شعر بعد نجاحه في إلغاء الرسوم من الهندسة، بميل للاعتقاد أن الكمّ بذاته يمكن أن يلغى من الرياضيات. كان مضطراً لفعل ذلك، على الأقل إذا رغب في بسط المنهج الرياضي حتى إلى مسائل مثل مسائل الميتافيزيقا والأخلاق، التي لا كمّ فيها. ولكن إذا لزم إزالة الكمّ، سيلزم سقوط الرموز الجبرية التي تعبّر عنها من المشهد، وبالتالي لن يبقى شيء من التفكير الرياضي غير النظام والقياس حيث المادة معنية، والنظام وحده حيث العقل لا يتعامل مع الموضوعات المادية. يقول ديكارت «يتألّف المنهج عموماً من نظام واستعداد الأشياء التي ينبغي لنظرنا العقلي أن يتوجّه نحوها إذا أردنا البحث عن أي حقيقة» [1].

فلنسمِّ مع ديكارت هذا المنهج «الرياضيات الكلية»[2]، لقد كان بالتأكيد كلياً، ولكن هل ما زال يسمّى رياضيات؟ شعر ديكارت أن ذلك ممكن بالتأكيد، لأنه كان يسعى إلى تحرير تامّ للمعرفة من موضوعاتها. فوفقاً لأرسطو والمدرسيين كان كل علم معرفاً كفرع معرفي مميّز وله منهجه المحدد من خلال موضوعه الخاص. فالبيولوجيا مثلاً، كانت متمايزة عن الرياضيات كعلم لأن موضوعها الخاص هو الحياة، لا الكمّ؛ وللسبب نفسه كان من المفروض استخدام منهج مختلف عن منهج الرياضيات، لأن ما

---

[1]-Ibid., p. 56.

[2]-Ibid., pp. 54- 55.

هو أكثر من كمّ بسيط لا يمكن دراسته وكأنه ليس شيئاً آخر. بالطبع يمكنك فعل ذلك في هذا المستوى. يمكنك فعله تحديداً بمقدار ما يمكن التعبير عن الحقائق البيولوجية بالقيم الكمية، ولكن ليس أكثر. كان موقف ديكارت على العكس تماماً. لأنه اعتبرأن كل العلوم واحدة، وهي تعبيرات مختلفة عن نفس العقل الإنساني، لم يكن ثمة ما يمكن أن ينذره أنه كان يخاطر بهدر حقوق الموضوع بالكامل. للرياضيات ما تقوله في كل مكان، لأن الكمّ في كل مكان؛ وليس فقط في الفيزياء أو البيولوجيا، لكن بشكل غير مباشر على الأقل حتى في السوسيولوجيا والأخلاق. فمثلاً، يلعب الإحصاء دوراً محدداً في العلوم الاجتماعية والأخلاقية. ولكن إذا خطوت خطوة إلى الأمام، وحرمت الرياضيات نفسها من موضوعها الخاص، تصبح الرياضيات علم علاقات محضة بين كل الموضوعات الممكنة. فهل ما زلنا نتحدّث عن الرياضيات، أو المنطق؟

يبدو للوهلة الأولى، أن المسألة تتعلق بالتسمية فقط. فهل بمقدورنا حصر اسم الرياضيات بالعلاقات المنطقية للنظام الذي ينطبق على الكمّ الحقيقي الممكن، أو بسط اسم الرياضيات إلى كل علاقات النظام؟ إن للأسماء قدرة عظيمة على الاقتراح. فهي دعوة للتعامل بنفس الطريقة مع ما نسمّيه نفس التسمية. بتسمية المنهج الذي استخرج من الهندسة والجبر والمنطق «رياضيات كلية»، ألزم ديكارت نفسه بمهمّة جعل كل المسائل «مشابهة تقريباً لمسائل الرياضيات»[1]، وكأن البساطة المفرطة لموضوع الرياضيات لم تكن مسؤولة جزئياً عن دليل نتائجها. تتعلق أدلّة الرياضيات بشيئين: بعموميتها التامّة وتجريدها، وبالطبيعة الخاصة لموضوعها. بسبب عموميتها التامّة، يمكن للمنهج الرياضي أن يعمّم بشكل غير محدد، لكن إذا أردناه أن يخضع للبرهان، لا يمكن أن يمتد بالعرض إلى كل الموضوعات الممكنة. هذه القوانين المنطقية للنظام المجرّد الذي ينطبق على الكمّ، فرضت على العلم المسمى رياضيات أن لا

[1]-Ibid., p. 27.

ينقاد إلى شيء إلا للتعاميم الاعتباطية عندما تطبّق على موضوعات أكثر تعقيداً من الكمّ. هذا على الأقل، ما حصل لديكارت، وكان لتجربته الشجاعة نتيجة كارثية على المستويين العلمي والفلسفي.

المبدأ الكامن في جذور الرياضياتوية الديكارتية هو: بما أن أكثر العلوم وضوحاً هو أكثرها تجريداً، فيكفي أن نجعل باقي العلوم مجرّدة مثل الرياضيات حتى نجعلها بنفس مستوى الوضوح. أعتقد أن هذا كان تصوفاً لأنه أغفل أهمّ وجه من وجوه التجريد. أن تجرّد لا يعني أن تهمل شيئاً بالأساس، بل أن تضمّ شيئاً، وهذا سبب أن التجريدات معارف. قبل تمدّد المنهج الرياضي إلى موضوعات غير كمية، على المرء أن يتذكّر أن الأفكار المجرّدة تنطبق بشكل صحيح على ما تستبقيه من الواقع، لا على ما أسقطته؛ بالتالي، على المرء أن يتأكّد أن محتوى هذه المفاهيم غير الكمّيّة يؤلّف موضوعاً محلّلاً تماماً أو يمكن تحليله كالأرقام والرسوم أو المواقع في المكان، وأخيراً وليس آخراً، على المرء أن يتذكّر أن كل النتائج المستخلصة من الموضوعات المحلّلة كلياً أو الموضوعات غير القابلة للتحليل بشكل كامل، هي صحيحة منطقياً كما ينبغي أن تكون وسوف ينقصها الدليل الخاص بالنتائج الرياضية. كل إنسان حر في أن يسمّي أي تنظيم منطقي للأفكار المبعثرة، رياضيات، لكنه سيكون قد جعل الرياضيات اعتباطية في نتائجها عوضاً عن جعل نتائج المعارف الأخرى مبرهنة رياضياً.

هذا ما فعله ديكارت تماماً. فمن أجل جعل موضوعات المعرفة الفلسفية مشابهة قدر الإمكان لموضوعات الرياضيات، قلّص عددها إلى ثلاث: الفكر، الامتداد، الله. ولكي يجعلها ببساطة أفكارنا عن العدد والمكان، قضى ديكارت بإمكان معالجة محتوى كل واحد منها بحدس بسيط. كان هذا بالطبع، قراراً جريئاً. فحتى العدد والمكان ليست بسيطة تماماً؛ لكن مفهوم الفكر هو مفهوم محيّر الى حد اليأس؛ ومفهوم الله بالنسبة إلينا هو أكثر من رمز لما يتخطّى الفهم الإنساني. مع ذلك، إذا أراد ديكارت أن ينجز

شيئا مثل الميتافيزيقا الرياضية، يجب أن تكون المفاهيم التي اعتبرها أفكاراً كثيرة واضحة ومتمايزة، مدركة بنفس الطريقة لكل ذهن تظهر فيه، فقط شريطة انتباهه لها. هذا ما دفع ديكارت إلى لطرح المبدأ الشهير أن المفاهيم الواضحة والمميزة هي، بحسب تعبيره، مثل «الطبائع البسيطة،» المتعدّدة التي زوّدت كل منها بماهية محدّدة تخصّها، وهي مستقلة بالكامل عن الأذهان التي تقطن فيها. صارت الفلسفة بدءاً من ذلك الوقت معرفة رياضية بالنظام الضروري الموجود بين ما يسمّى بالطبائع البسيطة، أو الأفكار الأساسية للذهن الإنساني.

كيف قيّض لديكارت فعل ذلك، وإلى أي حدّ نجح في مشروعه، هذه مسائل سنضعها جانباً للبحث فيها لاحقاً. ما أرغب باقتراحه الآن هو التالي: لقد جعل ديكارت بفعله ذلك، الوجود الفعلي لمجموع البديهيات العقلية، أو الأفكار الخالصة، مستقلاً تماماً عن الحقائق التجريبية. إضافة إلى أن هذه الماهيات العقلية هي نفس المادة الخام المكوِّنة للمعرفة الإنسانية، إن أقل خطأ حولها لا بدّ أن يؤثّر على العلم كله، من الفيزياء إلى الطبّ والأخلاق. وأخيراً، إن عدم وجود هذه الأفكار، أو عدم ضرورتها الذاتية، يفتح الاحتمال أمام ترك بناء فلسفة الرياضيات كلّه في الهواء بلا أسس.

لم يتقبّل ديكارت أي شكوك حول سلامة موقفه. صحيح، لقد لقي معارضة شديدة طوال حياته وكان يستثيرها مراراً، لكنه كان متأكداً من إجاباته بشكل عام، لا بدّ أن يكون قد عاش في حالة قناعة فكرية تامّة. خذ مثلاً، الميتافيزيقا عنده؛ لم ير ديكارت صعوبة في كتابة أن «الله... كائن أو موجود، هذه مسألة يقينية، مثل يقينية أي برهان هندسي على الأقل»[1]. وكتب إلى صديقه ميرسن Mersenne في الخامس والعشرين من تشرين الثاني عام 1630: «بالنسبة لي، أتجرّأ أن أتفاخر بإيجاد دليل على وجود الله أعتبره مقنعاً تماماً، أعرف من خلاله أن الله موجود، بيقين أكثر من معرفتي

[1]-Ibid., p. 33.

بحقيقة أي فرضية هندسية.» بالنسبة للفيزياء عنده، تمّ استنتاجها كقبلية a priori من مبادئ فلسفية بديهية؛ لا يمكن إيجاد أي خطأ فيها؛ ولا في البيولوجيا التي اقترحها لنفس السبب، وقد شعر ديكارت بالثقة في نفسه في تلك المسائل لدرجة أنه أعلن أن منهجه طريقة معصومة للوصول إلى طبّ مبرهن عليه رياضياً. منذ عام 1630، كتب لميرسن أنه يسعى الآن إلى «طبّ مؤسَّس على براهين لا خطأ فيها.» وهنا وجد نفسه في موقف غريب: ما لم يعش طويلاً بما يكفي لن يسعفه الوقت لإكمال طبّه الرياضي، وطالما أنه لم يفعل ذلك، فهو ليس متأكّداً بأنه سيعيش طويلاً لفعل ذلك. كانت حلقة مفرغة، أو بالأحرى، سباقاً مع الزمن وكان ديكارت محكوماً بخسارته.

في النهاية فعل، لكنه كان قد أعدّ لصراع مرير. ففي رسالة الخامس والعشرين من كانون الثاني من العام 1638، إلى صديقه هويجن Huygens، بدا ديكارت شديد الاهتمام بمسألة بقائه حتى زمن اكتشافه الطبي. ما كان يقلقه حينها هو عندما اعتبر أن الموت لا يمكن أن يأخذ منه حتى الآن أكثر من ثلاثين أو أربعين سنة من حياته على أبعد تقدير، والآن شعر بيقين أن الموت المبكر سيقصّر عمره بأكثر من قرن. ثم فعل شيئا مروعاً. تجاوز القوانين المقدّسة للمنهج وبدأ بكتابة «وجيزة في الطب» قبل أن يكمل طبيعياته his physics. أراد فقط تأخيراً قصيراً يمكنه إتاحة بعض الوقت لطبّه المبرهن بشكل صحيح. بعد ذلك، سيكون العيش لقرن أسهل شيء في العالم. أعتقد أن هذه الطريقة الوحيدة التي أتاحت لديكارت متّسعاً من الوقت لإدراك أن شيئاً ما لم يكن على ما يرام في فلسفته. إذ في عام 1664 كتب لشانو chanut رغم أنه بذل وقتاً على الطب أكثر من الأخلاق، فقد كان يحرز تقدماً في الأخلاق أكثر من الطب. وهكذا استنتج ديكارت بتواضع: «بدل إيجاد الوسيلة للحفاظ على حياتي، وجدت طريقة أخرى، أسهل وأسلم بكثير، وهي أن لا أخاف من الموت.» إنه اكتشاف مفيد، لكنه قديم، وهو لا يحتاج إلى دماغ فيزيو - رياضي. عندما مات ديكارت في

11 شباط عام 1650، كان عمره خمساً وأربعين عاماً. لقد ربح الموتُ السباق بهامش كبير؛ ومع ذلك، ربّما كان موته أفضل في ذلك الوقت حيث لم تكن الوقائع قد دحضت مذهبه بشكل صريح. غيّب الموت الرحيم الحالم الكبير وهو ما زال مليئاً بالأحلام. لقد كانت أحلاماً ولن يمضي وقت طويل لتُعرف الحقيقة.

في عام 1650 كان كل من سبينوزا ولوك في الثامنة عشرة من العمر: فقد كان سبينوزا يستعمل منهجاً أكثر هندسية من ديكارت نفسه، ومع ذلك وصل به إلى نتائج مغايرة تماماً؛ وجاء لوك ليقوّض أسس الديكارتية وليزوّد القرن الثامن عشر الفرنسي بأرثوذوكسية فلسفية جديدة. لأن النظام الميتافيزيقي المبرهن عليه فلسفياً، كان بالكاد إنجازاً. ولكن اسوأ ما فيه هو أن مصير الجزء العلمي من الديكارتية كان محكوماً بالانهيار المبكر أيضاً. عندما مات ديكارت، كان لابنتس قد ولد، وقُدّر له أن يبرهن على خطأ قوانين ديكارت في الحركة من الناحية الرياضية، فلأن الفيزياء الديكارتية كانت مؤسّسة على مبادئ ميكانيكية خاطئة، لم يكن لها أي قيمة علمية. مع ذلك، فإن ما كان يشكل صدمة كبرى أن فشل ديكارت العلمي حصل خلال فترة حياته. كان وليام هارفي قد اكتشف الدورة الدموية، حيث سيبقى الكتاب الصغير جداً الذي أعلن فيه عن نتائجه للعالم المتعلّم عام 1628 مثالاً كاملاً على البرهان العلمي. لقد كان هارفي رائعاً في عدم شرح ما لم يفهمه كما كان رائعاً في توضيح كل الباقي. قرأ ديكارت الكتاب، ووقف فوراً إلى جانب هارفي، ضد من اتخذوا موقفاً معارضاً لنتائجه. لقد كان يستطيع رؤية الحقيقة عندما نسي رياضياته الكلية. كانت المشكلة أن بقاء وصف هارفي لحركة القلب صحيحاً تماماً، لم يكن ليتناسب مع الرياضيات البيولوجية عند ديكارت. آنذاك طُلب من الجمهور المتعلم أن يشهد الحدث المفاجئ: ديكارت الذي لم يكتشف الدورة الدموية، يشرحها لهارفي، الذي قام بالاكتشاف، ويضيف إليها عدداً من الأخطاء بقدر ما أضاف إليها من الشروحات.

مع ذلك كان ديكارت واثقاً جداً من نفسه عندما أعلن أمام الملأ نظريته الخاطئة في الجزء الخامس من مقالته، حيث كان الشرح المطوّل مثالاً تامّاً على البرهنة الرياضية في البيولوجيا. ما كان لمنهج على هذا القدر من الثقة العمياء أن يوصل إلى نتائج أكثر انسجاماً في خطئها.

قد لا يكون مسموحاً تسليط الضوء على إخفاقات رجل عظيم مثل ديكارت، بهدف الحط من قدره. إذ لا أحد يستطيع التقليل من شأنه أو رفعه فوق مستواه الحقيقي. فقط لديكارت الحق في الحكم على ديكارت، وفقط هو من يمكنه فعل ذلك. ويمكن لمن يعرفه جيداً أن يوافق على أن أي محاولة لإيجاد عذر لهزيمته قد تسيء لتفانيه المطلق في البحث عن الحقيقة؛ لكن ما يمكن بالتأكيد أن يسيء أكثر من أي شيء آخر هو نفاق مؤرخيه أصحاب العقول الليبرالية. إذ لم يكن ديكارت عقلاً ليبراليا، بل كان شديد الكرم ومحسناً، ومتسامحاً من غير تحفّظ، ومع ذلك كان يتعاطى بجدية مع الأفكار، ممّا يعني أنه عندما أعطى كامل الحرية للآخر في الاعتقاد بصحة ما يعرف هو أنه خطأ، فهو لم يصل إلى حدّ الاعتقاد أو القول إن ما يعتقد بخطئه قد يتبيّن أنه صحيح في النهاية. إن الصدق والأمانة في تعاملنا مع هذا الرجل، هما المؤشّر الوحيد على الاحترام الذي سيقدّره. فلو قلنا له: «لم يبق كثير من الفيزياء التي اقترحتها، وبقي قليل من البيولوجيا، لكن روح الديكارتية سوف تعيش إلى الأبد في الفيزياء الرياضية، أمّا بالنسبة للميتافيزيقا، فهي ليست أفضل ولا أسوأ من غيرها، لكنها ما زالت مليئة بالاقتراحات المحفّزة،» ربما كان سيجيب: «شكراً، لكنني لا استطيع تصوّر كيف يمكن لروح الديكارتية أن تكون على ما يرام إذا كانت الديكارتية نفسها كلها خطأ. لقد عاهدت نفسي منذ البداية على تقديم براهين رياضية لكل شيء، وأضفت أن الاحتمالات المجرّدة لا تنفعني؛ وأخيراً، أكّدت على وحدة الحكمة، فإذا كان أحد العلوم صحيحاً، يلزم أن تكون كل العلوم صحيحة،

في حين إذا كان أحدها خطأ، يجب أن تكون العلوم الأخرى خطأ. كانت هذه رسالتي إلى العالم لا أكثر، وهذا المعيار الذي يحقّ لي أن أُحاكم على أساسه. يمكنكم أن تثنوا على مونتاني بالقول إنه كان جزئياً على حق لا أنا. جئت إلى العالم لأخلّص العالم من مونتاني؛ فلا تجعلوني أبرّئه من شكوكيته، ليس هناك ما أكرهه أكثر من ذلك. وعدت بمنهج معصوم، فإذا فشلت بالإيفاء بوعدي، فقولوا إني فشلت تماماً.» لكن إذا أردنا ألا نزعج أنفسنا، فلنجعل الحقائق تتحدّث عن ذاتها، وبدل محاكمة ديكارت، فلنترك للوقائع إصدار حكمها عليه.

الفصل السادس

الروحانية الديكارتية

الفصل السادس

الروحانية الديكارتية

وضع ديكارت، عندما كان في الثالثة والعشرين من عمره، تصوّره الأوّل لمشروع الرياضيات الكلّية، وكان واعياً تماماً للأهمّية الاستثنائية لهذا العلم، الذي اعتبره «أهم ما في العالم،» لذا قرّر أن يقضي سنوات طويلة في التحضير له. وقد انصبّ اهتمامه طيلة تسع سنوات على دراسة مسائل معيّنة، في الرياضيات والفيزياء بشكل خاص، ولم يولِ ما اعتُبر حينها فلسفة ومسائل فلسفية أي اهتمام. إذ بقي حتى عام 1628، كما يقول، حتى بدأ «بالبحث عن أسس لفلسفة أكثر يقيناً من السائد»[1]. لكنه بعد ذلك عمل بسرعة من أجل إنجاز نظامه الفلسفي خلال ثلاثة أو أربعة أشهر.

يعود السبب في نجاحه بإتمام مشروعه خلال فترة زمنية قصيرة، إلى عبقريته الفلسفية، لا إلى طبيعة المعرفة الفلسفية ذاتها، كما فهمها ديكارت. كان لا بدّ للفلسفة أن تصبح فرعاً من فروع الرياضيات الكلية؛ لأن علماء الرياضيات لا يتعاملون إلا مع الأفكار، ويمكن للتعامل مع الأفكار أن يكون أسرع من التعامل مع الحقائق المحسوسة. وقد تمثّلت أهمية النقطة الأولى بإدراك أن الفلسفة الجديدة، يمكن أن تنتقل دائماً، من الأفكار إلى الأشياء مثل الرياضيات، على عكس الفلسفة القديمة، التي تنتقل من الأشياء إلى الأفكار. فما هي الدائرة، بالنسبة لذهن عالم الرياضيات؟ هل هي هذه الدائرة وتلك الدائرة، كما يستطيع أن يرسمها بشكل غير كامل على الورقة أو اللوح؟ لا بالتأكيد – الدائرة الحقيقية هي تعريف الدائرة، وليس شيئاً آخر. إذ

---

[1]-R. M. Eaton, Descartes Selections, p. 27.

يمكن لهذا التعريف أن يبقى في مجاله الذهني، وأن لا ينطبق على أي رسم مادّي يصدق عليه في الواقع؛ لأن ما يهتم به عالم الرياضيات شيء مختلف: إنه الماهية أو الطبيعة الحقيقية للدائرة، هي كما هي موجودة في التعريف، وفقط هناك. إذاً، فلنقرّر هذا باعتباره المبدأ الأول، الذي لن تنتشر نتائجه من خلال الهيكل الكلي لفلسفة ديكارت فحسب، بل ومن خلال الهيكل الكامل للمثالية الحديثة كذلك؛ إن كل ما يمكن أن يُعرَف بوضوح وتميّز بخصوص مفهوم الشيء يمكن أن يقال عن الشيء نفسه. إنه، في الحقيقة، هو الشيء.

لكن ما معنى معرفة الشيء بتميّز؟ عندما يعرف رياضي دائرة، فإنه لا يعرف فقط ما هي، لكنه، في نفس الوقت، يعرف ما ليست هي. لأن الدائرة، دائرة لها كل خصائص الدائرة، ولا شيء من الخصائص التي تجعل المثلّث مثلثاً، أو المربّع مربّعاً. إذاً، على الفلاسفة أن يستمرّوا في نفس الفرضية: إنهم بوصفهم رياضيين، سوف يسيرون دائماً ليس من الفكرة إلى الوجود، بل من الأفكار المتمايّزة إلى الوجودات المتمايزة. بتعبير آخر، بما أن من طبيعة الأفكار حصرية التناوب في الرياضيات، وكل منها يشمل كل ما يندرج ضمن تعريفه لا أكثر، ينبغي إذاً، أن تكون طبيعة الجواهر الحقيقية، في الفلسفة، ومن أجل أن تكون حصرية بالتناوب، أن يكون كل جوهر منها حاوياً لكل شيء يندرج ضمن تعريفه لا أكثر.

وبالتالي، عندما قرّر ديكارت أن يتعامل مع المسائل الرئيسية ويعيد بناء العالم، كانت الأفكار هي المادة الوحيدة في تصرفه: الأفكار الواضحة والأفكار المميّزة. كان هذا السبب الرئيس لمقدرته فعل ذلك بسرعة؛ فبالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى عالم الرياضيات، كانت المشكلة الوحيدة: من أين يبدأ، وما هي الفكرة التي سينطلق منها، وفي أي ترتيب يضع الأفكار اللاحقة؟ هنا وجد أن الرياضيات قد تساعد. فإذا تأمّلنا نفس ماهية التفكير الرياضي بمعزل عن حقيقة انطباقه على الأرقام، والرسوم

والإشارات الرمزية، فيمكن تقليصه إلى قواعد بسيطة جداً، وهي نفس قواعد العقل والحس المشترك العادي.

تتمثّل القاعدة الأولى، بتقسيم كل واحدة من المعضلات التي سيتمّ اختبارها إلى ما أمكن من أقسام. بتعبير آخر، لا ينبغي مطلقاً أن نجرّب حلّ مشكلة، من دون أن نكون قد حاولنا أولاً أن نحلّ المعضلات المختلفة التي تنطوي عليها. القاعدة الثانية هي، بعد تقسيمنا للمعضلات هكذا، علينا أن نسير بتفكيرنا بترتيب مناسب، أي: نبدأ بتلك الموضوعات الأكثر بساطة وسهولة على الفهم، ثم نتدرّج شيئاً فشيئاً إلى المعرفة الأكثر تعقيداً. كل المشكلة إذاً، تكمن في الترتيب؛ أي العثور على الترتيب الطبيعي للأفكار، وحيث لا يوجد ترتيب، نقسّم واحدة من التي نملكها كبديل. لأن الترتيب الوهمي، الذي يُعرف أنه وهمي، أفضل من عدمه، لأنه يمكن أن يساعدنا في ربط امتدادات طويلة من الترتيب الطبيعي، رغم أنه لم يكن لدينا معرفة بترتيبها الحقيقي.

إذاً، ما هي أُولى المشاكل بالنسبة لرجل لا يحتاج إلا إلى الأفكار لإعادة بناء العالم؟ كان عليه أن يقرّر إذا كان بالإمكان معرفة شيء بوضوح أم لا؛ وهذه المرة، ليس في نظام التفكير المجرّد، كالرياضيات، بل في النظام الحقيقي للوجود الفعلي. وماذا كانت الطريقة الوحيدة لحلّ تلك المشكلة؟ كانت أن نجد حكماً للوجود يتصدّى لأكثر اعتراضات الشكّاكين تطرفاً. عندما وصل ديكارت إلى هذه النقطة – ولم يكن قد سمع بذلك غير صبي شاب في السادسة عشرة في لافلاش - تذكّر أنه منذ زمن بعيد، ثمّة رجل آخر كان قد وجد نفسه في مأزق شبيه، ووجد مخرجاً. لقد واجه القديس أوغسطين أيضاً ما يشبه هذا في حياته، فلا بدّ للإنسان عندما يكون شغوفاً بحب اليقين أن يستسلم للدليل أنه ليس واثقاً من أي شيء. إذاً، صار القديس أوغسطين، قبل ديكارت، ومثله، شكّاكاً رغماً عنه، لكنه نجح في جهوده لاكتشاف الردّ الحاسم

على الشكوكية الذي نجده في كتاب «المناجاة» Soliloquies, Bk. II, Chap. I. حيث يدير العقل حواراً مع أوغسطين: «أنت، يا من ترغب بمعرفة نفسك، هل تعرف على الأقل أنك كائن؟ - أنا أعرف ذلك. – كيف تعرف ذلك؟ - لا أعرف. – هل أنت شيء بسيط، أو مركّب؟ - لا أعرف. – هل تعرف إذا كنت متحرّكاً أو لا؟ - لا أعرف. – لكن هل تعرف أنك تفكّر؟ - نعم، أعرف ذلك. – إذاً، أنت تفكّر على الأقل، هذا صحيح. – صحيح – إذاً أنت تعرف أنك كائن، وأنك تعيش وأنك تفكر.»

كان هذا أيضاً أول دليل وضعه ديكارت على فلسفته، وكان بمثابة حجر زاويتها الذي لا يتزحزح: أنا أفكّر، إذاً أنا موجود. فلنفترض مع مونتاني أن غير هذا ليس صحيحاً، أو على الأقل مشكوك فيه؛ ولنفترض أن خالق هذا العالم فائق القوة وأنه مضلِّل وفائق الذكاء، وهو يستخدم براعته في تضليلي: «إذاً لا شكّ بأني موجود، وأيضاً إذا كان الإله يضلّلني، ودعه يضلّلني ما استطاع، فهو لا يستطيع مطلقاً أن يجعلني لا شيء طالما أني أفكر أنني شيء»[1]. حتى في هذا كان ديكارت يكرّر ما قاله القدّيس أوغسطين في نصّ آخر من كتاب «عن الإرادة الحرّة»، On Free Will, Bk. II. Chap.3: «أولاً، أسألك، لكي تبدأ بما هو أكثر وضوحاً، ما إذا كنت موجوداً، أو لا؟ وفي هذا لا يمكنك أن تخشى أن تكون مضلّلا في جوابك، لأنك في حال كنت غير موجود، لا يمكن أن تكون مضللاً.» ومرة ثانية في «كتاب مدينة الله» The City of God.Bk. XI. Chap. 26: «إذا كنت مخطئاً، فأنا موجود، لأن غير الموجود لا يمكن أن يضلّل؛ وبالتالي، يلزم من نفس حقيقة أني مضلَّل، أني موجود. فكيف يمكن أن أكون مضلّلاً باعتقادي أني موجود، مع اتضاح أني موجود ما دمت مضلَّلاً؟»

في عام 1641، عندما قرّر ديكارت مبدأه الأوّل في كتابه تأمّلات في الفلسفة الأولى Philosophy Meditations in First، لم يتردّد أحد الذين دعاهم شخصياً لإرسال

[1]-ibid., p. 97.

اعتراضاتهم إليه، بالتحديد أرنولد ـ أرنولد الكبير ـ في الاشارة إلى حقيقة أن القديس أوغسطين كان قد قال نفس الكلام من قرون خلت. ويبدو أن ديكارت لم يستسغ الملاحظة: إذ قال في ردّه «لن أضيّع وقتاً هنا، بشكر ناقدي المميّز، لأنه جلب لمساعدتي سلطة القديس أوغسطين، ووسّع حجّتي بطريقة دلّت على خوف الآخرين من عدم اعتبارها قوية بما يكفي»[1]. قد يكون أرنولد فهم الموضوع على الشكل التالي: إن الاقتباس من نص مرجعي مخالف لأفكار ديكارت الواضحة والمميّزة كان حماقة، لكن الاقتباس من نص مرجعي لصالحها كان أسوأ: لقد كان إهانة.

ليس ديكارت فقط من انزعج منها، فقد شنّ بلاز باسكال **Blaise Pascal** هجوماً عنيفاً عليها في مقالته الشهيرة عن الروح الهندسية[2] **On Geometrical Spirit**: «بالفعل، أنا أبعد ما يكون عن القول إن ديكارت ليس المؤلّف الحقيقي لهذا المبدأ، حتى لو صح أنه أتى به من خلال قراءته لذلك القديس العظيم. فأنا أعرف الفرق بين كتابة كلمة بشكل عَرَضي، من دون تخصيصها بتفكير كامل وواسع، وبين إدراك أن في تلك الكلمة سلسلة من النتائج الباهرة، التي تبرهن على التمايز بين الطبيعة المادية والطبيعة الروحية، وهذا ما يجعلها مبدأ مبرهناً ثابتاً لكل الفيزياء، كما أعلن ديكارت أنه كان يفعل... تختلف تلك الكلمة في كتاباته عن كتابات الذين قالوها عرضياً، بقدر ما يختلف الإنسان المليئ بالحيوية والقوة عن الإنسان الميت.»

كتب باسكال تلك السطور المتوهّجة، بعد اكتشافاته الخاصة المرتبطة بالقطاعات المخروطية؛ لقد كان شاباً رياضياً وفيزيائياً عبقرياً، لكنه لم يستطع أن يتوقّع باسكال

[1]-This text has not been included by Prof. R. M. Eaton in his Descartes Selections; it is found in the Philosophical Works of Descartes, by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge University
Press, 1912; Vol. II, p. 96.

[2]-Blaise Pascal, Pensees et opuscules, ed. by L. Brunschvicg, 4£ 6dit. Paris, Hachette, 1907; p. 193.

المتقدّم في العمر والأكثر نضوجاً، الذي حقّق اكتشافات أخرى في حقل أعلى من حقل العلم، وأنه سيكتب ذات يوم هذه العبارة: «ديكارت متردّد وعديم الفائدة»[1]. لقد فهم ديكارت تماماً، وأعجب به، وأحبّه، وكان محقّاً؛ لكننا نستطيع أن نستنتج مما قاله، أنه عندما كتب «بحث حول الروح الهندسية» Treatise On the Geometri-cal Spirit كان يعرف قليلاً، أو ربّما لم يعرف شيئاً، عن أعمال القديس أوغسطين. إذ ليس من العدل أن تُعتبر الجملة التي كرّرها القديس أوغسطين أربع مرّات في أربع كتب مختلفة، في نهاية حياته كما في بدايتها وخلال مسيرتها الطويلة؛ أنها مكتوبة بطريقة عرضية. ولا يمكن الادعاء أن القديس أوغسطين فشل في رؤية سلسلة من النتائج المهمّة في مبدئه، رغم استخدامه له في إبطال الشكوكية، كما فعل ديكارت؛ ليبرهن على وجود النفس الروحية، وكما فعل ديكارت ثانية، للبرهنة على وجود الله. وبالنسبة للنتائج الأخرى، لو لم يكن القديس أوغسطين قادراً على إدراكها في مبدئه، ربّما لمجرّد أنها لم تكن موجودة. فهو لا يحتاج إلى باسكال ليشعر أن الباقي كان عديم الفائدة وبلا جدوى.

على العكس لم يكن لدى ديكارت أي شعور بالخطر. كان مبدأه صحيحاً، لا بالمعنى القديم للكلام المشروع المجرّد والكلي، بل بالمعنى الديكارتي الجديد لـ«البداية»، أو «نقطة الانطلاق» للحصول على المعرفة الحقيقية. إضافة إلى أنه كان بلا شك المبدأ الأول، الذي يمكن معرفته من دون المعرفة بأي شيء آخر، في حين لا يمكن معرفة أي شيء آخر من دون المعرفة به أولاً: فمهما كان ما أعرفه غيره، فأنا أفكر، إذاً أنا موجود. علاوة على أنه كان النموذج الكامل للمعرفة الواضحة والبديهية، وبما أن الشك في هذا المبدأ غير ممكن من دون إثباته في نفس الوقت: فإذا شككت أنني موجود، فأنا أفكر، إذاً أنا موجود. أخيراً، وليس آخراً، لقد زوّد المبدأُ ديكارت بفرصته الأولى لتبيين

-[1]B. Pascal‹s Pensies, trans, by W. F. Trotter, J. M. Dent, 1931; p. 23, n. 78.

معنى أن تكون الفكرة «متميّزة»، لكن هذه النقطة تحتاج إلى مزيد من الشرح.

أولاً، فلنرجع إلى التعريف الرياضي للمعرفة: «عندما نقول إن شيئاً متضمّن في طبيعة أو في مفهوم شيء، هذا بالضبط كأننا نقول إن الشيء صحيح أو يمكن التأكّد منه»[1]. ففي المسألة الماثلة أمامنا، أنا أعرف أني موجود، لكنني أعرف ذلك فقط لأنني أعرف أني أفكر. وإذا سألت نفسي الآن هذا السؤال الجديد: لكن ماذا أكون أنا؟ سيكون الجواب الوحيد المشروع: أنا شيء يفكّر. وسواء سمّي هذا الشيء فكراً أو ذهناً، فهذا ليس ذي أهمية بالنسبة للمسألة التي نعالجها. ما يهمّ، أنني أستطيع أن أعزو إلى طبيعتي الخاصة كل ما هو متضمّن بجلاء في طبيعة الشيء المفكّر. ولكن ما هو الشيء الذي يفكر؟ «إنه الشيء الذي يشكّ، ويفهم، ويدرك، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، والذي أيضاً يتخيّل ويشعر»[2]. ولكي أعرف أنني هذا الشيء يجب أن يكون عندي فكرة واضحة عن نفسي كشيء يفكّر، لكن أن يكون عندي فكرة مميّزة عنه شيء آخر، لكنه لا يقلّ أهمية: يتكوّن لديّ فكرة واضحة عمّا أكون حالما أدرك ما هو الشيء الذي يفكّر، ولكن ضروري تماماً أن تحصل لي فكرة متميّزة عنه، كضرورة إدراك ما لا يكونه الشيء الذي يفكّر. باختصار، يحصل الوضوح للأفكار من حقيقة أننا نعزو إليها كل ما يخصّ طبيعتها، ويحصل لها التمايز من حقيقة أننا ننفي عنها كل ما لا يخصّ طبيعتها.

فمثلاً، يؤكّد الفيلسوف أرسطو وأتباعه أن النفس قوّة حيّة، تمارس عمليات مختلفة في أجسامنا وعَبْرها، كالغذاء، والحركة، والإحساس. غير أننا لا نستطيع أن ننسب هذه الوظائف إلى النفس من دون أن نربط فكرتها بفكرة الجسم[3]. لكن هل نعرف أصلًا أن لنا جسماً؟ إن فكرة الجسم ليست متضمّنة على الإطلاق في الفكرة الواضحة للفكر؛

[1]-Reply to II Object., ed. Haldane and Ross, Vol. I I , p. 53. The «quid» of the Latin text has been substituted, in our own translation, for the «attribut» of the French text.

[2]-Eaton, op. cit., p. 100.

[3]- Ibid., p. 98.

إذاً ينبغي استبعادها عنها إذا أردناها أن تكون فكرة متميّزة. وبما أننا ألزمنا أنفسنا دائماً بإثبات أو نفي عن الأشياء ذاتها، كل ما يمكن تأكيده أو نفيه عن أفكارها الواضحة والمتميّزة، فإن قولنا إن النفس لا تشمل شيئاً يخصّ الجسم، هو نفس قولنا إن النفس متميّزة فعلاً عن الجسم. فالجواهر مانعة أصلاً لبعضها كمنع أفكارنا لتلك الجواهر. لذلك عندما يتعامل الفيلسوف مع الميتافيزيقا، فهو لا يحتاج أن يعرف إذا كان له جسم أو لا، لأنه في حال كان له جسم، فلن يكون لفكره أي علاقة به. ومن الأفضل له عندما يتعامل مع الفيزياء، أن ينسى أن له نفساً، لأنه في حال كانت الأجسام موجودة، فلن يكون لنفسه أي علاقة بها. فالنفس ليست إلا فكراً، والجسم ليس إلا امتداداً في المكان وفقاً للأبعاد الثلاثة. إذاً، الميتافيزيقا روحانية محضة، والفيزياء ميكانيكا. بهذا المعنى يصحّ القول مع باسكال ـ الذي فهم معنى منهج ديكارت بعمق حقيقي ـ إن ديكارت جعل «الأنا أفكر» المبدأ الثابت والدائم لكل العلوم الطبيعية.

فلنضف أن تمهيد الطريق لبيولوجيا وطب وفيزياء ميكانيكية محضة، كان الشيء الذي أولاه شديد الاهتمام، وربّما كان هذا ما يفسّر استعداده لجعل الميتافيزيقا تدفع الثمن. أولاً، بما أن الجوهر المفكِّر لا يشترك بشيء مع الأجسام، فمن الأفضل اجتناب حتى كلمة نفس. لأن «النفس» توحي دائماً بنوع من الارتباط بالجسم؛ وحتى «الروح» ليست جيدة جداً، لأنها مساوية وتنطبق كثيراً على ما هو جسماني. بالتالي من الأفضل أن نسمّي الجوهر الذي يكمن فيه الفكر مباشرة «الذهن»[1]. وبالتالي ستكون «الذهنوية»، إذا قُبلت الكلمة، تسمية أفضل من الروحانية لميتافيزيقا ديكارت.

إذاً، عندما نقبل أن الذهن فكر خالص، يتّضح أنه لا يمكن أن يتوقّف عن التفكير، لأنه إذا توقّف عن التفكير يتوقّف عن الوجود. ولأن الشيء الذي طبيعته أن يفكّر، فإمّا أن يفكّر ويكون موجوداً، أو أنه لا يفكّر وبالتالي لا يكون موجوداً. من هنا كانت

[1]-Haldane and Ross, op. cit., p. 53.

النتيجة الجديدة، التي تمسّك بها ديكارت دائماً، في وجه كل الاعتراضات، التي إمّا أن تصمد مع كل نظامه أو تسقط، وهي: الذهن في حالة تفكير دائم. فنحن مخطئون، بالتأكيد، إذا كنّا لا نشعر بهذا، طالما أنه ناتج عن الفكرة الواضحة للذهن وعن تعريفه الذاتي.

لكن يستحيل الوصول إلى هذا الحد مع ديكارت من دون الذهاب إلى ما هو أبعد من هذا. فإذا فُهم الشيء الذي يفكّر بأنه متميّز جذرياً عن الجسم، فذاك الجوهر أو الذهن، يكون بالضبط كما هو، ويفكّر كما يفكّر، حتى لو لم توجد أجسام في العالم، سواء أكان الجسم يخصّه أو يخصّ غيره. إذاً أين يجد الذهن أفكاره؟ الجواب الضروري هو: في ذاته، وليس في أي مكان آخر. يوجد في الذهن ميل طبيعي لالتقاط الأفكار التي تدلّ على الماهيات الأبدية الثابتة والحقيقية عن طريق الحدس المباشر: مثل الذهن نفسه، أو الله، أو الجسم الذي يُفهم كامتداد محض، والمثلث وهلّم جراً[1]. يمكننا خلال وصف هذا الصنف الأول من الأفكار أن ندرك بسهولة صفات الأفكار الإلهية في فكر القديس أوغسطين. لكن الأفكار التي كانت، وفقاً للقديس أوغسطين، تشرق فوق الذهن، تصوّر ديكارت أنها في الذهن. أمّا الأفكار الأخرى التي، نكوّنها عن اللذة، وتكون مجرّد نتاج لتخيلاتنا: كالقنطور[2] والكيميرا[3]: فهي أفكار «وهمية». ثم يبقى مجموعة ثالثة، وهي التي تنشأ عمّا نسمّيه إحساساً، والتي نظنّ أنها تأتينا من الخارج، لكننا واثقون أنها، بطريقة ما على الأقل، لا تأتي من الخارج، لأن هذا متناقض ومستحيل. إذ كيف لجوهر متميّز أن يقبل أي شيء من جوهر متميّز آخر؟ وما هو الإحساس إذاً؟ إنه في أحسن الأحوال، فكرة فطرية أُوقظت في الذهن

[1]-R. Descartes, Discours de la rnithode, ed. E. Gilson, p. 3286.

[2]- هو مخلوق أسطوري في الميثولوجيا الإغريقية له جسد حصان وجذع ورأس إنسان، وكان يعيش في الغابات وعلى الجبال عرف عنه حبه للنساء وإفراطه في شرب النبيذ.(المترجم).

[3]- هو وحش شبيه بالتنين تصوّره الميثولوجيا اليونانية بجسم أسد ورأس حمل وذيل شبيه بالأفعى. (المترجم).

بمناسبة بعض التغيّر الذي حصل في الجسم. ما لا نعرفه بعد، أن الأجسام إن وُجدت، فهي لا يمكن أن تكون أسباباً لأفكارنا؛ بل هي مجرّد مناسبات للذهن من أجل فهمها؛ بالتالي، كما يقول ديكارت نفسه، حتى الإحساس «يجب أن يكون موجوداً قبلياً»[1].

لقد انتشر تصوّر ديكارت عن الإنسان كملاك، أو جوهر مفكّر لا جسم له، في أرجاء أوروبا، وتمّ تلقّيه بسرعة كدليل مباشر قدّمه أعظم مفكّر في ذلك الزمن. فإذا جرّدت الأذهان ذواتها من أجسامها ونفوسها أصبحت أذهاناً رائعة، لا تشعر، نظرياً على الأقل، بأنها مدينة لأجسامها بأي فكرة من أفكارها. كان لايبنتس في المانيا، مالبرانش في فرنسا، سبينوزا في هولندا، يمثّلون هذه الأذهان، حيث لم يكن لدى هؤلاء غير الأفكار الفطرية. وبالنسبة لهم جميعاً، مثل ديكارت نفسه، كانوا يعيشون تحت سحر الرياضياتية الديكارتية. وبمعزل عن استنتاجاته الفلسفية، ألم يبرهن ديكارت أنه كان على حق باختراعه للهندسه التحليلية؟ ذلك أن ديكارت قام بهذا الاكتشاف اللافت، فقط لأنه استعمل العقل، بدل الخيال، لدراسة المادة وخصائصها. وبهذا الفعل، أنجز أكثر من استنتاج أن الإنسان عقل، عن طريق بعض المبادئ، لقد قدّم برهاناً تجريبياً على ذلك. وهكذا سادت العقلانية الديكارتية بامتياز في الفلسفة الفرنسية لغاية الثلث الأول من القرن الثامن عشر تقريباً، عندما حصل تغيّر مفاجئ وضع حداً لسيطرتها.

منذ سنوات قليلة، عندما قطعت عاصفة هوجاء كل الطرقات بين بريطانيا العظمى وباقي أوروبا، لخّصت جريدة لندن تايمز المأساة في هذا العنوان البسيط: القارة معزولة Continent Isolated. إذاً، القارة موجودة دائماً. وأعتقد أن هذا ما يفسّر حقيقة أن فرنسياً كان يضطرّ بين الفينة والأخرى لإعادة اكتشاف إنكلترا. وكان دائماً يُصدم. هذا ما حصل مع فولتير، عندما عبر القناة وذهب الى لندن عام 1728.

[1]- Ibid., p. 327a. Cf. R. Descartes, Oeuvres completes, ed. Adam- Tannery, Vol. VII, 2nd. P t , p. 359.

كما كتب فيما بعد في رابع رسائله الفلسفية Philosophical Letters، «عندما وصل رجل فرنسي إلى لندن، وجد أن الأمور اختلفت كثيراً في الفلسفة، كما في كل شيء آخر»[1].ثم قال فولتير، كان قرّاء ديكارت قليلين، وكانت كتاباته مهجورة؛ وإذا سألتهم عن رأيهم بهذا الرياضي العظيم، كانوا سيجيبون بأنه كان «حالِماً»[2]. إنه مصير مفاجئ بالفعل، للفيلسوف العاقل، صاحب الأفكار الواضحة والمميّزة، والبرهان الرياضي، أن يدان في النهاية بهذه التهمة! لكن بين ديكارت وفولتير جاء فيلسوف آخر، ما لبث فولتير أن تحوّل لاعتناق مبادئه.

كان رجلاً إنكليزياً، اسمه جون لوك. وعندما أقول إنه كان رجلاً إنكليزياً، فأنا أعني أكثر بكثير من يأنه ولد في إنكلترا قرب البريستول، عام 1632، وعاش ومات هناك في essex Oates) (عام 1704. كان لوك إنكليزياً بالكامل كما كان ديكارت فرنسياً بالكامل، وبرهنا على أنهما كانا إنكليزياً وفرنسياً كل بطريقته الخاصة حتى في مقاربة المسائل الفلسفية. قد نشعر بالدهشة عندما نسمع أن عبقرياً رياضياً يُنعت بالحالم؛ يقول لنا فولتير، ما كان ملائماً في لوك، هو أنه لم يكن رياضياً: «لم يكن ثمّة رجل أكثر اتزاناً وأكثر منهجية وذكاءً، ولا حتى منطيقاً أكثر دقّة من السيّد لوك؛ مع أنه لم يكن رياضياً كبيراً»[3]. في عام 1749، كرّر كونديّاك نفس الموضوع لكن بعبارات أشد، في كتابه مقالة عن الأنساق Treatise on Systems: «هناك أربعة ميتافيزيقيين مشهورين: ديكارت، مالبرانش، لايبنتس، ولوك. والأخير هو الوحيد الذي لم يكن هندسياً، وما أشدّ تفوّقه على الآخرين!» فلأنه لم يكن هندسياً لم يستسلم لإغراء الاستدلال على الطبيعة الإنسانية من بعض المبادئ المجرّدة، الشيء الذي فعله كل من سبقه. يستنتج فولتير: «كل أولئك الثرثارين كتبوا رواية عن النفس، ثم جاء

[1]- Voltaire, Lettres philosophiques, ed. G. Lanson, Paris, Hachette, 1917; Vol. II, p. 1.

[2]- ibid., Vol. II, p. 5.

[3]- ibid., XIII letter, Vol. I, p. 166.

رجل حكيم، وكتب تاريخها بتواضع»[1].

كتابة تاريخ بسيط للنفس، هذا بالفعل، ما خطّط له لوك. انطلاقاً من مهنته كطبيب، دافع طبيعياً عن ما سمّاه بنفسه ذات مرّة: «المنهج التاريخي، الصريح»[2]؛ بمعنى، منهج الملاحظة والوصف، الذي يتعامل رأساً، وفق تعبير لوك، مع «الوقائع الجزئية» لأن هذه الوقائع «هي الأسس التي لا يرقى إليها شك، والتي ترتكز عليها معرفتنا الطبيعية والمكتسبة.» وبالتالي كان طموحه اتّباع تجريبية وسطية؛ فحتى في تجريبيّته كان معتدلاً. وكما رأى أن المسألة عادت لتسلك مساراً وسطياً بين الأخطاء المتقابلة. فبعض البشر يفوتهم ما عليهم فعله من تحسينات للمسائل، من خلال حشدها في ذاكراتهم بدل إحلالها في أفهامهم، وغيرهم على العكس، لأنه لا صبر لهم على الحقائق، «يميلون لاستخلاص نتائج عامّة وتحصيل البديهيات من كل جزئية تواجههم»[3]. لاحظ أحد محرري لوك[4] J. A. St. John, في تعليق له على هذا النص أن: «أوّل المنهجين الموصوفين هنا، خاص بالألمان، والأخر خاص بالفرنسيين: وربما وجدنا في أماكن أخرى نماذج للاثنين معاً.» لكن تبقى الحقيقة، أن المثال الأعلى للوك كان تجنّبهما معا، وقد فعل ذلك بقدر استطاعته.

بقي كتابه الشهيرConcerning Human Understanding Essay «مقالة في الفهم البشري» الذي نشر سنة 1690، نموذجاً لافتاً لما يمكن فعله على يد رجل يفهم المواد التي تمّ تجميعها بحذر، ويعرضها على عقله من أجل محاكمتها. كما كتب لوك لاحقاً إلى ستيلنغفليت Stillingfleet: «كل ما أستطيع قوله عن كتابي هو أنه

---

[1]- Ibid., Vol. I, p. 168.

[2]- J. Locke, Essay Concerning Human Understanding), Bk. I, Chap. I; Introduction, 2. ed. by J. A. St. John; 2 vols. London, 1877; Vol. I, p. 129.

[3]- J. Locke, On the Conduct of the Understanding, 13, cf. 25; Vol. I, p. 55 and pp. 76- 77.

[4]- Op. cit., Vol. I, p. 55, note.

نسخة عن ذهني، أثناء عمله بطرق مختلفة.» نشر ديكارت كتابه «قواعد لتوجيه الفكر» Rules for the Direction of the Mind ولم يساوره أدنى شك أنه قد يكون مخطئاً في الغاء كل ما ليس واضحاً ومتميّزاً من الذهن، لكن، ألا ينتمي ما هو مبهم ومختلط إلى الذهن أيضاً؟ شعر لوك قبل أن يضع قوانينه في كتاب Conduct of the Understanding، بأنه ملزم بالتحقيق في مصدر تلك الأفكار «التي يلاحظها الإنسان، ويكون واعياً لنفسه، أنها موجودة في ذهنه، وللطرق التي من خلالها يتزوّد الفهم بها». فقد رأى أن هذا التحقيق سيمكّنه من التأكد من «ماهية المعرفة التي يحصل عليها الفهم من خلال تلك الأفكار، ويقينها، ودليلها وامتدادها.» وحتى الرأي، وحتى الإيمان، والأسباب وكل درجات الموافقة؛ باختصار، كل صيغة جزئية من الحياة الفكرية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. وبالتالي يجب أن يكون عمل الفيزيولوجي الحقيقي؛ التحليل الفيزيولوجي التام والباثولوجي للفهم الإنساني.

عندما عرض جون لوك نتائج ديكارت على قواعد منهجه، لم يجد فيها الكثير مما يمكن اعتباره مبرهنا تماماً. فقد استنتج ديكارت أن طبيعة الذهن نفسها، تنتج كل الأفكار الفطرية بالضرورة. أي أفكار؟ المبادئ العامّة للمعرفة الإنسانية، مثل: ما هو كائن فهو كائن، ومن المستحيل لنفس الشيء أن يكون ولا يكون. لكن الأطفال والبُله وحتى كثير من الناس العاديين، يموتون من دون أن يصلوا الى معرفة هذه المبادئ. مع أن لهم نفوساً، ولديهم أذهان، فكيف يمكن لهذه الأفكار أن تنطبع في أذهانهم، ومع ذلك تبقى مجهولة لهم؟ كما يقول لوك، لأن « هذا الانطباع غير موجود»[1]. في الحقيقة، لا يوجد مبادئ، ولا أفكار فطرية، ولا حتى فكرة الله؛ فهذه الأفكار تأتينا من الإحساس والتفكير. لأن الأشياء المادية الخارجية هي مواضيع الإحساس، وعمليات الذهن الداخليه هي موضوعات التفكير. ثم يستنتج لوك، و»هي بالنسبة

[1]-J. Locke, Essay, I, 2, 5; Vol. I, pp. 136 - 137.

لي، المصادر الوحيدة التي تبدأ منها الأفكار»[1].

حالما نصل إلى هذه النقطة، التي توصّل إليها لوك في الفصل الأول من Essay Concerning Human Understanding ، وهي أن مصير الفلسفة الديكارتية أمر محتوم. يعتقد ديكارت أن التفكير ضرورة دائمة للنفس؛ فإذا كان ضرورياً، يجب ان يكون كذلك، لسوء الحظ، يشهد الواقع أن ملازمة التفكير الدائم للنفس ليس أكثر من ملازمة الحركة الدائمة للجسم. السؤال هنا عن مسألة، «افتراض نفس ما فيه الاختلاف مقدمة للبرهان عليه»[2]. ماذا عن البشر الذين ينامون من غير أن يحلموا؟ هل سنقول إنهم يفكّرون، لكنهم لا يتذكّرون أنهم يفكّرون؟ إذا كانوا لا يتذكّرونه، فكيف يمكن إثبات أنهم يفكرون؟ في الأصل، ليس واضحاً ما إذا كانت النفس فعلاً جوهراً يفكّر، متمايزة أصلاً بالتفكير عن جسم هو مجرّد امتداد. إنها تفكّر، ولكنها أيضاً تريد؛ ولها قدرة على وضع الجسم في حركة من خلال الفكر، وهذا يعني، أن لها قدرة على التحريك. وليس فقط المحرّكية، لكن التحرّكية كذلك، وبما أن كل إنسان «يجد في نفسه أن نفسه يمكنها التفكير، وأنها تريد وتدير جسمه في المكان الذي هو فيه، لكنها لا تستطيع التأثير في جسم أو مكان يبعد مائة ميل عنها»[3]. فالحافلة التي تحمل جسمك من أوكسفورد إلى لندن تحمل في نفس الوقت نفسك، وهي تغيّر مكانها بثبات خلال سفرها بين تلك الأماكن. فما الذي يعنيه ديكارت بالفعل، عندما يقول إن الذهن لا علاقة له بالجسد؟ إنه لا يعرف أصلاً إذا كان جسده نفسه قادراً على التفكير أو لا. بما أن التحريك يخصّ النفوس، فلماذا لا يكون التفكير خاص بالأجسام؟ لا تناقض في افتراض أن الله يقدر إذا أراد «أن يعطي لبعض أنظمة المادة

[1]- ibid., II, 1, 4; Vol. I, p. 207.

[2]- ibid, II, 1, 10; Vol. I, pp. 211- 212.

[3]- ibid, II, 23, 20; Vol. I, pp. 436- 437.

المخلوقة الفاقدة للإحساس، درجة من الإحساس والإدراك والتفكير»[1]. بتعبير آخر، فلنقل ليس لدينا أسباب إيجابية للاعتقاد أن المادة هي شيء يفكر، لكن عندما يقول ديكارت إن المادة المفكّرة هي تناقض، فهو يذهب إلى أبعد ممّا نعرفه، وما يمكن البرهان عليه بقدرة الفهم الإنساني.

لقد تعوّدنا على هذه التغيرات المفاجئة لوجهات النظر في تاريخ الفلسفة، التي نعتبر أنها لا تنفصل عن الفلسفة نفسها. بالإضافة أننا نشعر بأننا مجذوبين لاعتبار الثورات الفلسفية كإشارات عادية على حيويتها التي لا تنضب. لا ينبغي أن ننسى، أن التدمير الجذري لما كان يعتقد أنه حقيقة مطلقة بالنسبة لكثير من العقول قُدّر أن يكون له آثار مدمّرة على تلك العقول نفسها. لقد نجح ديكارت في إقناع أكبر المفكرين في زمنه، بأن الفلسفة المدرسية فشلت فشلاً ذريعاً في البرهان على وجود الله وعلى روحانية النفس؛ ثم أثبت الأمرين بطريقته الخاصة. لن أقول إن الجميع كانوا مقتنعين ببراهينه؛ لقد بقي هناك شكّاكون، ومعلّمون مدرسيّون مغمورون في المعاهد، ممّن يعارضون آراءه، لكن الحقيقة الغريبة كانت، أن ديكارت نجح في إقناع عدد من المفكرين الذين لم يكونوا من عامّة الناس hoi polloi. لقد أقنع مالبرامش الذي كان فيلسوفاً عظيماً وراهباً، وأرنولد الذي كان لاهوتياً لافتاً والجانسنيين[2] Jan-senist؛ وبوسويه Bossuet الذي كان خطيباً بارعاً ومطراناً وخصماً لدوداً للجانسنيين، وفينيلون Fenelon الذي كان أيضاً مطراناً وكاتباً كبيراً، لكنه لم يكن على وفاق لا مع الجانسنيين ولا مع بوسويه. كانت الديكارتية مع قرب انتهاء القرن السابع عشر قد أصبحت مدرسية لكل هؤلاء الذين تباهوا بأنهم مواكبون للتطوّر الفلسفي. وبالعكس عندما بدأ نقد لوك يقوّض تأثير ديكارت بقي هؤلاء الأشخاص مقتنعين أن الإنسان الذكي

---

[1]- Ibid., IV, 3, 6; Vol. II, p. 144.

[2]- مذهب لاهوتي كاثوليكي، ظهر في فرنسا في القرن السابع عشر. دعيَ كذلك نسبةً لداعيته الأسقف جانسينوس (Cornelis Jansen). (المترجم)

لا يمكن أن يكون مدرسياً، ولكن كان واضحاً أيضاً أنه لا يمكنه أن يستمرّ على ديكارتيته بسهولة. إذاً ما مصير وجود الله وخلود النفس عندما يعجز ديكارت والمدرسيون عن إثبات هذه المسائل، كان يُخشى أنها لن تبرهن أبداً.

يزوّدنا إدوارد ستيلنغفليت Edward Stillingfleet مطران وورسستر Worcester بصورة حيوية للحالة الذهنية العامة التي سادت وقتذاك. حيث كان ديكارت يحاول إقناعه بأن الأفكار الفطرية هي الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله؛ وكان لوك يحاول أن يبرهن أن هذه الأفكار لا وجود لها؛ وكان ستيلبنغفليت يسأل في كتابه «مقالة في الدفاع عن عقيدة الثالوث» Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity(1696) كيف يمكننا دحض حجّة الملحدين، إذا لم يكن ثمّة فكرة فطرية عن الله؟ فردّ عليه لوك، لو كان فعلاً في الإنسان فكرة فطرية عن الله، لما كان هناك ملحدون: «ألتمس الإذن لأسأل سيادتك، هل كان في العالم ملحدون أم لا؟» كان الجواب كافياً لحسم كل المسألة.

كان بمقدور أي شخص أن يكتشف المغالطة فوراً في موقف ستيلنغفليت من السؤال. إذ لا يحقّ للفيلسوف أن يقول: يجب البرهان على وجود الله، ولا يمكن البرهان عليه إلا إذا كان لدينا أفكار فطرية؛ إذاً لدينا أفكار فطرية. لأن الاستدلال بهذه الطريقة يمكن أن يؤدّي دوراً مغايراً: ما هي الأفكار التي لدينا؟ بعد ذلك، وفقط بعد ذلك، هل يمكن البرهان على وجود الله؟ أنا لم اقتبس من ستيلنغفليت بوصفه فيلسوفاً كبيراً؛ بل اقتبست منه بوصفه شاهداً على الضائقة الفكرية التي وجد الناس أنفسهم فيها، عندما بدأ لوك يهدّد الديكارتية بنفس الانقاض التي نشأت عليها الفلسفة المدرسية. وحينها كتب ستيلنغفليت إلى لوك: «لو كان هذا صحيحاً، لأمكن بعد كل ما عرفناه من خلال أفكارنا عن المادة والتفكير، أن يكون للمادة قدرة على التفكير و... ثم يستحيل البرهان أن الجوهر الروحاني فينا لا مادي،» ما الذي كان على

لوك قوله لإزالة مخاوف المطران؟ ليس كثيراً بالفعل. أجاب بروحية أوكامية حقّة، أنه ممكن بدرجة عالية أن لا يكون التفكير اللامادي صفة لجوهر جسماني مادي، رغم عدم إمكان إثبات استحالة العكس: «لكن سيادتك لا تفكر كفاية بالاحتمال... يبدو أن سيادتك استنتجت إمكان البرهان عليه انطلاقاً من مبادئ فلسفية. وهو البرهان، الذي سوف أتقبّله بسرور من سيادتكم أو من أي شخص آخر»[1].

لم يكن بين كل الاكتشافات التي حصلت على يد فولتير في الجانب الآخر من القناة، ما جعله يشعر بشيء أكثر أهمّية من مادية لوك الافتراضية. وهذا فقط ما كان يريده. لا يمكن للمرء أن يفسّر تماماً دعم فولتير العاطفي لـ «لوك الحكيم» ضد ديكارت القديم، ما لم يأخذ بعين الاعتبار الخدمة المحدّدة التي كان يتوقّعها فولتير من لوك. بالطبع لقد خلّص ديكارت العالم من المدرسية، وهذا كان حسناً. فقد كان فولتير دائماً ممنوناً لمن يدمّر شيئاً. لكن لوك دمّر ديكارت، وهذا كان أفضل، لأنه قصد دمار النتائج المدرسية التي حاول ديكارت أن يدافع عنها بطريقته الخاصة. وهكذا ما زلنا نقدر على رؤية لوك في رسائل فولتير الفلسفية، حيث صار لوك فيها مادياً ماكراً وبارعاً، أخفى حيلته بطريقة فنيه. اعتقد فولتير في نفسه، أنه إذا قال إن المادية ممكنة، فإن الجميع سيدركون قريباً أنها حقيقة واضحة لا مجال للشك فيها.

إن المسؤولية الرئيسية في انتشار المادية طيلة القرن الثامن عشر لا تقع على فولتير، والأَولى أنها لا تقع على لوك، بل تقع على ديكارت، الذي أخذ على عاتقه مهمّة صعبة وهي تقديم برهان رياضي على روحانية النفس. وكانت الطريقة الفضلى لفعل ذلك أن يبدأ بتحويل النفس التي اعتبرتها الفلسفة المدرسية القديمة صورة للجسم، الى ذهن غير جسماني. ثم بعد موت الذهن الديكارتي، تُرك الجسم من دون ذهن أو نفس. لقد

[1]-The texts are to be found in The Works of John Locke, ed. by J. A. St. John, Vol. I I , Appendix, pp. 339- 411.

كان مجرّد آلة؛ وكان ديكارت نفسه يقول إنه كان كذلك، لكن ديكارت لم يتوقّع أن آلته الإنسانية ستخسر ذهنها ذات يوم، وبالتالي سيطلب منها إنتاج حتى الفكر.

بدأت رياضياتية ديكارت حينها بالوصول إلى نتائج غير متوقّعة لكن ضرورية. فإذا أنت شرعت في تقسيم الحقائق الواقعية إلى أشياء منفصلة بعدد الأفكار المتميزة، تنحلّ الوحدة الجوهرية للإنسان الى جوهرين متميّزين فعلاً: ذهنه وجسمه. فلنفرض الآن أنك فشلت في برهانك الرياضي في الاستدلال على وجود هذا الذهن المنفصل، حينها سيستحيل عليك أن تثبت ذلك بأي طريقة أخرى. إذ لا يحقّ لك أن تحتكم لما يدور في جسمك لكي تبرهن على وجود الذهن: نعم يمكن البرهنة على وجود النفس بتلك الطريقة، لا على وجود الذهن. وبما أن وجوده لا يمكن أن يثبت رياضياً ولا تجريبياً، نكون أمام نتيجة واضحة وهي: لا وجود للذهن.

وهكذا، من خلال التسلسل المتناقض بظاهره ولكن الضروري للأفكار، أدخلت مادية لامتري إلى العالم من خلال روحانية ديكارت الرياضية. فقد أعلن لامتري كتابه الشهير «الإنسان الآلة» (1768 Man a Machine) أن ديكارت كان سلفاً له: «صحيح أن هذا الفيلسوف الشهير، كان مخدوعاً جداً، لا أحد ينكر هذا. ولكن ما نسبة فهمه للطبيعة الحيوانية، لقد كان أول من برهن بشكل كامل أن الحيوانات هي آلات حقيقة. وبعد هذا الاكتشاف المهمّ، الذي يتطلّب بصيرة نافذة، كيف يمكننا أن نفشل في الصفح عن كل أخطائه ولا نكون ناكرين للجميل؟[1]» وهكذا، كانت ثمرة الديكارتية، وفقاً لهذا التلميذ الذي لم يكن في الحسبان، أن الإنسان آلة تفكّر: وهنا يتعجّب لامتري «يا له من آلة مستنيرة![2]» لقد كان كذلك بالتأكيد، وكان ديكارت

[1]-La Mettrie, Man a Machine, French and Engl, text ed. by G. C. Bussey, The Open Court Co., Chicago, 1912; p. 143. Engl- text only, reprinted in 1927. Cf. the old English translation, 3d edit., G. Smith, London, 1750.

[2]- ibid., p. 56.

سيتفاجأ عند تلقّيه لذلك. وربما كان سيتفاجأ أكثر عندما يقرأ في كتابات دي ماراسيه[1] Du Marasais هذا الوصف «الديكارتي» للفيلسوف: كل البشر آلات، والفرق الوحيد الموجود بين الفيلسوف وباقي البشر هو أن الفيلسوف آلة «بسبب آليتها تفكّر بنفس حركتها.» باختصار Du Marasais يستنتج دو ماراسيه، أن كل إنسان هو ساعة، لكن الفيلسوف ساعة ذاتية الشحن[2].

أحياناً يُفاجأ الآباء بأبنائهم، فقد كان لامتري ودو ماراسيه ابنين شرعيين لوالد كان جسده قد خسر روحه. لكن كان من طبيعة الرياضياتية الديكارتية قابلية الانحلال بطريقتين متعارضتين، وهذا ما حصل فعلاً. إذ عندما كان الجسد يفقد روحه في فرنسا، كانت الروح تخسر جسمها في بريطانيا العظمى. والآن بعد وصولنا إلى هذه النقطة، علينا تحويل انتباهنا إلى مشكلة إيجاد الروابط بين الأفكار التي حوّلت هذه النتيجة المنطقية إلى ضرورة فلسفية.

---

[1]- فيلسوف ونحوي فرنسي توفي عام 1756. (المترجم).

[2]- Cf. W. H. Wickwar, Baron d›Holbach. A Prelude to the French, Revolution, G. Allen, London, 1935; p. 70.



الفصل السابع

المثالية الديكارتية

الفصل السابع

المثالية الديكارتية

برهن ديكارت أن وجوده شيء يفكر. وكان أمامه، بوصفه هندسياً **geometer**، فرصة وحيدة لإحراز تقدّم إلى الأمام، أن يكتشف في طبيعة ذهنه، طبائع أخرى يمكن إخضاعها للتحليل. فما معنى أن تكون شيئاً يفكّر؟ أن تكون عارفاً لبعض الأشياء، وجاهلاً لأشياء كثيرة أخرى، وأن ترغب، وتتخيّل وتدرك. هذا بالنسبة لعالم النفس، مثل لوك، حقل عجيب للاستكشاف، لكن بالنسبة لديكارت كان الاهتمام مختلفاً، إذ لم يكن للحقائق السيكولوجية المدهشة، على اختلاف أنواعها، أهمية تذكر بالنسبة إليه، لأنه لم يرَ فيها سوى أفكار جزئية متنوّعة، وأنها بالأساس شيء واحد.

بعد تجوال ديكارت جيئة وذهاباً بين أفكاره، وعجزه عن اتخاذ قرار حول كيفية ترتيب استنتاجه، قرّر الرجوع إلى نقطة البداية. وأخيراً، اكتشف أن الشيء الوحيد الذي كان واثقاً منه هو أنه شيء يشكّ، وبالتالي جوهر يفكّر، أي ذهن. لكن يمكن أن يكون في فعل الشكّ معرفة أكثر من اليقين المجرّد للذهن ولوجوده. من يشكّ يعرف أنه لا يعرف تماماً بقدر ما يريد أن يعرف. بالتالي لا بدّ أن يكون في ذهنه، على الأقل، شعور ملتبس عن كيفية المعرفة الكاملة، أي عن فكرة الكمال. ثم من خلال ملاحظة تلك الفكرة الجديدة بإمعان، أصبح واعياً بسرعة أن في ذهنه حضوراً لفكرة جديرة بالملاحظة: إنها فكرة الكائن الكامل، بتعبير آخر، فكرة كائن يمكن أن يوجد فيه كل الكمالات التي يمكن تصورها. إنه الله، الذي نفهمه ككائن متعالٍ، أبديّ، لامتناهٍ، ثابت، عليم، قدير، وخالق كل شيء خارج ذاته. لكن ما هو مصدر، هذه الفكرة فينا؟

لا يمكن أن يكون الذهن مصدراً للفكرة، لأن الذهن الذي يشكّ، وبالتالي غير الكامل، لا يمكن أن يكون النموذج الذي تُستنتج منه الأفكار والكمال. كما أنه لا يمكن أن يكون أيّاً من الأشياء المادية الموجودة خارج الذهن، حيث يعتقد الفلاسفة الحقيقيون كلهم أن أفضل البراهين، وليس البراهين الوحيدة، على وجود الله، هي التي تثبت أنه السبب الضروري للنظام الطبيعي. لكن، حتى لو كانت هذه البراهين ممكنة، فنحن على الأقل، لا نستطيع استخدامها، لأن كل ما نعرفه، إلى الآن هو وجود ذهننا، وبما أننا لسنا واثقين إلى الآن من وجود عالم خارجي، فكيف يمكننا استخدامه للبرهنة على وجود الله؟ من جهة أخرى، إذا افترضنا إمكان فعل ذلك، فهذا البرهان ليس برهاناً على وجود الشيء الكامل، لأن عالم المادة ليس كاملاً، ولا هو أبدي، أو بالفعل ليس لا متناهياً في كماله. فلماذ يكون سببه الأول - إذا كان موجوداً - لا متناهياً وكاملاً؟

مع ذلك، ولأن لكل شيء سبباً، فيجب أن يكون لفكرتنا عن الله سبب. ولا بد أن يكون سبباً يحوي في داخله على الأقل كمالاً بقدر الكمال الموجود في نتيجته؛ بتعبير آخر، النموذج الذي نسخت عنه فكرة الكمال يجب أن يكون على نفس القدر من الكمال الموجود في النسخة نفسها على الأقل. وبالتالي لا بدّ أن يكون كائناً كاملاً، يتمتّع بكل الكمالات الموجودة في فكرتنا عن طبيعته: متعالٍ، لا متناهٍ، عليم، قدير، خالق كل شيء خارج ذاته؛ باختصار، يجب أن يكون هذا الكائن بالضرورة ما نسمّيه إلهاً.

وبالتالي، فإن فكرة الكمال، التي تتماهى مع فكرتنا عن الله، هي الحقيقة الموضوعية الموجودة في أذهاننا، والتي لا يمكن إيجاد سبب آخر لإمكان تصوّر وجودها، إلا الله الموجود بالفعل. أنها حقيقة واضحة، وليست من أوهام الذهن، لأنها تبدو لنا كـ«الطبيعة» الحقيقية التي وُهبت ضرورة ذاتية، بالضبط مثل أفكارنا

عن الدائرة، أو المربّع. يقول بعض الناس إنهم لا يعرفون إذا كان الله موجوداً أو لا، لكن حتى هؤلاء الناس يوافقون على أن الله إذا كان موجوداً، فيجب بالضرورة أن يكون جوهراً كاملاً ولا متناهياً. هذا، مع قانون السببية، هو الشيء الوحيد الذي نحتاجه للبرهان على وجود الله.

إذاً، دعنا نستنتج أن الله، في خلقه لنا، وضع فكرة الكمال فينا «لتكون كبصمة العامل المطبوعة على عمله.» لا شي بعد ذلك، أكثر طبيعية، إذ كما يقول ديكارت في التأمّل الثاني حول الفلسفة الأولى: «من الحقيقة الوحيدة أن الله خلقني، ثمّة احتمال كبير أنه بطريقة ما وضع صورته وشبهه فيَّ، وأنا أدرك هذا الشبه (الذي يحوي فكرة الله) بواسطة نفس القوة التي أدرك بها نفسي.» بتعبير آخر، أثناء تعاملنا مع استنتاج هندسي صحيح، نحن لا نستنتج بقدر ما ندرك أحداساً في أحداس أخرى؛ لأن نفس فعل الشكّ يدلّ على فكرة الكمال، التي تتماهى مع فكرة الله، فيحق لنا أن نقول: أنا أشك، إذاً الله موجود، كما حق لنا أن نقول: أنا أشك، إذاً أنا موجود.

حتى على هذه المسافة من ديكارت، يبدو لي أننا ما زلنا قادرين على فهم فلسفته كما فهمها هو نفسه: حدس أساسي، ثم أحداس أكثر نتجت عن الحدس الأوّل عن طريق عملية استنتاج؛ ثم يقوم العقل بمجهود قوي لإلغاء الاستنتاج نفسه من خلال إعادة دمج مراحله المتتالية في الحدس الأول. كان هيكل المعرفة الإنسانية كله حاضراً لذهن ديكارت، وكان يراه بلمحة، قائماً كما كان على حقيقة مبدئه الأول، ومشاركاً في دليله. ماذا أيضاً، وما هي الإضافة التي يمكن إيجادها في اليقين الرياضي؟ لا شيء مطلقاً. هنا مثلاً، توجد فكرة الله؛ إذ يمكن البرهنة، كما فعلنا، أن الإله الموجود فعلاً هو السبب الوحيد المدرَك. ذلك إذا كانت فكرتنا عن الله متماهية مع فكرة الكمال، فكيف لا نستطيع ملاحظة أن الوجود منطوٍ في هذه الفكرة، كواحد من الكمالات التي تدل عليه أو تتضمّنه؟ وهنا تصير حريتي في التفكير أن الله غير موجود، شبيهة

بحريتي في التفكير بمثلث لا تساوي زواياه الثلاث قائمتين. فالوجود الذي يتناسب مع الله، سواء أرغبتُ بذلك أم لم أرغب، ضروري بقدر ضرورة تناسب الخصائص الهندسية مع الرسوم الهندسية. إذاً، لا استطيع أن أفكّر بأن الله غير موجود، وبما أن كل ما يصحّ على فكرة الشيء يصح على الشيء نفسه، فالوجود لا يخصّ فكرة الله فحسب، بل يخصّ الله أيضاً.

أصبح وضعنا الآن أفضل لفهم معنى قول ديكارت: «على الأقلّ إن الله، الذي هو كائن كلي الكمال، موجود، يقيني كما يمكن لأي برهان هندسي أن يكون. وهو أكثر يقينية من أي حقيقة رياضية، لأنني إذا كنت لا أعرف أن الله كائن كامل، فلا يمكن أن أتأكّد أن خالقي لا يخدعني بطريقة منظّمة في الرياضيات كما في أي شيء آخر. على أي حال، هناك حقيقة واضحة وهي أن وجود الله معروف لي أكثر من العالم الخارجي، ورغم أني أعرف أن الله موجود، إلا أنني لا أعرف بعد إذا كان العالم الخارجي موجوداً أو لا.

كانت هذه بالتحديد المسألة التي واجهت ديكارت، إنها مهمّة جديدة بالكامل وشديدة الصعوبة. إذ لم ينكر أحد من الفلاسفة السابقين لديكارت وجود العالم المادي بشكل صريح، بالطبع، لم يبدِ ديكارت أي شكّ حقيقي بوجوده الواقعي؛ لكن مبادئه كانت تمنعه من اعتبار هذا الأمر حقيقة ثابتة. فهذه الحقيقة كغيرها كانت تحتاج إلى برهان، ولم تكن البرهنة عليها ممكنة في مرحلة مبكرة من الاستدلال. العقل أولاً، والله ثانياً، بعد ذلك، وفقط بعد ذلك، يأتي العالم الخارجي. هكذا كان الترتيب. لماذا كان ديكارت قلقاً من هذا الأمر؟ لقد آمن بوجود المادة، وكان يعرف أن كل إنسان سيبقى على إيمانه بها على كل حال. لِمَ كان يسعى للبرهان عليها؟ كان الفرق الوحيد بعد البرهان، أن الإنسان من الآن فصاعداً، سيعرفها عوضاً عن الإيمان بها، وهذا، بالنسبة للفيلسوف على الأقل، كان فعلاً صحيحاً.

عندما قرّر ديكارت هذا الأمر، بحث عن نقطة انطلاق مناسبة نحو ذلك الهدف. بالطبع، لأنه كان ما زال عقلاً فقط، لم يكن بمقدوره البدء إلا بفكرة، والفكرة التي جرّبها في البداية كانت فكرة المادة. فما هي المادة؟ إذا نُظر إليها بذاتها، أي، بوصفها فكرة واضحة ومميّزة، فهي امتداد محض في المكان وفقاً للأبعاد الثلاثة. لكن مهما تفحّصتُ تلك الفكرة بتمعّن، لا أستطيع أن أجد فيها شيئاً أقدر من خلاله على استنتاج وجود موضوعه. وبخلاف فكرة الله، فهي لا تمثّل الشيء الفائق الكمال، الذي لا يمكنني أن أكون سبب فكرتي عنه. فلماذا لا يمكن أن يكون العقل قادراً على تكوين فكرة عن المادة، إذا لم يكن ثمة وجود فعلي للمادة؟ هذا ما يدعونا لمحاولة شيء آخر.

استطاع ديكارت، إضافة إلى فكرته عن المادة، أن يجد في ذهنه تمثّلا آخر للموضوع نفسه، الذي كان مديناً به، لا لعقله، بل لخياله. بمعزل عن فكرتنا المجرّدة عن الأجسام الممتدّة، يمكن أن نصوّرها لأنفسنا، كما نصوّر الدوائر، والمثلثات، وغيرها، عندما نبدأ بدراسة الهندسة. ولكن المشكلة هنا مختلفة، لأن الذهن بوصفه ذهناً لا يوجد فيه ما يفسّر أن فيه خيالاً. لأنه بحسب طبيعته، لا ينبغي أن يحوي صوراً، بل أفكار فقط. ولكي نفسّر الفرق الواضح بين التعقّل المحض والخيال، قد نرغب بافتراض، وجود جسم، يتّصل به العقل ويتّحد معه. الفكر المحض إذاً هو استدارة العقل إلى الداخل على نفسه، في حين أن الخيال هو استدارة خارجية نحو الجسم ومشاهدة وجود شيئ غريب عن طبيعته. في الحقيقة، لا يوجد شرح لتفسير حضور الخيال في الذهن أكثر ملاءمة من هذا. فهكذا صار وجود الجسم احتمالاً راجحاً؛ لكننا لم نبرهن على وجوده بعد، حتى تلك الفكرة عن الطبائع الجسمية التي أجدها في خيالي هي فكرة مميّزة، لأن الهندسيين لم يكن لديهم شيء آخر يبنون عليه علمهم إلا بعد اكتشاف الهندسة التحليلية. إنها فكرة مميّزة لشيء يختلف عن الله، هي فقط مساوية للذهن أو بالأحرى أقل كمالاً منه، فكيف يمكن أن نستنتج من حضورها في

الذهن الوجود الفعلي لموضوعها؟

إذاً يبقى أملنا الأخير بالحسّ، وقد نكون هذه المرّة أقرب للنجاح في مشروعنا. صحيح أن الأحاسيس مثل الأفكار والصور توجد في الذهن، لهذا يمكن استخدامها كنقطة انطلاق جديدة، لكنها مختلفة جداً عن بقية الأفكار، من حيث محتوياتها أو من حيث مصدرها. أولاً، إنها ليست أكثر من تمثّلات ملتبسة لبعض الكيفيات، التي لا يمكن إلحاق اي فكرة مميّزة بها. فلنأخذ مثلاً، الشعور بالألم. أين هو الألم، وما هو؟ فمثلاً، إذا جُرحت بقطعة من الخشب، أو الحديد، واضح أن الألم ليس في الخشب ولا في الحديد. ولا يمكن أن يكون في أي مكان آخر غير ذهني؛ لكن كيف يمكن تفسير أن الذهن يختبر هذا الشعور؟ الذهن شيء يفكّر، لا شيئاً يشعر، وهو يستطيع بالتفكير أن يشكّل فكرة واضحة ومميّزة، مثل فكرة الامتداد، لكنه لا يستطيع تشكيل إحساس مثل الألم أو اللذة، أو الرائحة، أو الطعم، التي لا يمكن عدّها وقياسها أو أن تكون موضوعات مناسبة لأي علم. إضافة إلى أن الذهن لا يشكّل الأحاسيس عندما يريد، كما يشكّل الأفكار عندما يريد، وحتى الصور؛ فالأحاسيس ترد إلى الذهن بالطرق المختلفة وغير المتوقّعة، وكأنها أُوجدت فيه عن طريق شيء خارجه. في هذه الحال، إذاً، نستطيع القول بدقة، إن الذهن لا يخمّن فقط، بل في الحقيقة يختبر اتّحاده مع شيء غريب عن طبيعته، وهو الجسم، الذي يصير من خلاله مرتبطاً بكل الأجسام الأخرى. بيد أننا ما زلنا نخاف من أن نكون مخدوعين في نتيجتنا، ألم نعرف أن وجود الله، الذي برهنّاه بالطريقة التي برهنّاه بها، هو كائن فائق الكمال، لا يسمح بخداعنا؟ لكن إذا كان لدينا ميل طبيعي للاعتقاد بوجود العالم، وفي نفس الوقت لدينا تبرير منطقي للاعتقاد أن هذا العالم غير موجود، فهو الآن يخدعنا.

كان برهان ديكارت جيداً إلى حدّ مقبول، لكن عيبه الوحيد أنه كان برهاناً. فحالما نشره، صار واضحاً أن وجود العالم يجب أن يكون خارج إطار الشك، مثل وجود زوجة

قيصر. كان الجميع واثقين من وجود العالم، إلى أن جاء من يتصدّى للبرهان عليه، فكانت المحاولة الأولى للبرهنة عليه، الخطوة الأولى نحو إنكار وجوده. لقد حاول ديكارت أن يبرهن على شيء لا يمكن البرهان عليه، ليس لأنه غير واقعي، بل على العكس، لأنه بديهي. دعنا نضيف أنه بديهي للنفس، لا للذهن، وبما أن ديكارت كان ذهناً فحسب، فهو لم يقبل ما يشكّل دليلاً للنفس فقط، أي للمبدأ الروحي المتّحد جوهرياً بالجسم، ولا كان يأمل أن يجد في الذهن، أي في الجوهر المفكّر المميّز عن الجسم والمفارق له، ركيزة للبرهان على وجود الجسم.

إذا كانت الأحاسيس تخص الذهن، فلن نحتاج لغير العقل من أجل تفسير وجودها، لكن حينها لن يكون هناك سبب لافتراض وجود العالم المادي. أمّا إذا كان العكس، أي أن الأحاسيس لم تأتِ من الذهن، بل دخلت عليه من الخارج، فحينها لا يكون ما يسمّى ذهناً، ذهناً حقيقياً، بل نفس تدرك وجود الأجسام مباشرة بيقين لا يمكن البرهان عليه، ولا هو محتاج للبرهان. هنا حاول ديكارت أن يجد موقفاً ممكناً بين طرفي المأزق، ولمّا عجز عن إيجاد الموقف، أراد فوراً ذهناً مميزاً بجوهره عن المادة كي يضطرّ إلى إثبات وجود المادة، وأن يكون وثيق الصّلة بالمادة، من خلال الإحساس، كي يمكن البرهان على وجود المادة. حتى الميتافيزقيين يعرفون أنك لا تستطيع أن تحتفظ بنقيضين في نفس الوقت، لذلك، حالما أدرك خلفاء ديكارت فشله، كرّسوا أنفسهم لمهمّة إيجاد جواب جديد عن السؤال.

كان لديكارت خلفاء ثلاثة، والثلاثة كانوا ميتافيزيقيين كبار هم: لابنتس الذي كان في نفس الوقت رياضياً، تميّز باكتشاف الحساب التفاضلي؛ وسبينوزا ومالبرانش. كان الثلاثة واعين تماماً لفشل ديكارت في تفسير وجود الإحساسات؛ كما قال لابنتس: «في هذه المرحلة، انسحب السيد ديكارت من اللعبة.» مع ذلك، لم يستطع أي منهم فهم أن فشل ديكارت كان ناجماً عن تعامله مع الجواهر المادية كما يتعامل الهندسيون

مع التعريفات المجرّدة. لذا دخلوا اللعبة في نفس المرحلة التي تخلّى فيها ديكارت، وحافظوا على نفس الأوراق الثلاثة في نفس اليد، الذهن، والمادة والله، وبعد أن لعب ديكارت الورقتين الأولين وفشل، لم يبق لديهم إلا ورقة واحدة؛ وهذا ما يفسّر لعب الثلاثة لنفس الورقة. لقد كانوا مضطرين إلى تفسير كل شيء من خلال الله. فالمشكلة، كما رأوها بعد ديكارت، اختزلت إلى مصطلحات بسيطة جداً. الذهن والمادة في الحقيقة جوهران متمايزان تماماً؛ هذا على الأقل ما برهنه ديكارت. من جهة أخرى، يبدو أن هناك نوعاً من الصلة بين الذهن والمادة، لكن لا يمكن العثور على هذه الصلة في هذين الجوهرين في ذاتهما، لأنهما من حيث التعريف متمانعان بشكل متبادل. لكن خارج هذين الجوهرين، لا يزال هناك جوهر ثالث، وهو فعلاً واحد؛ أي الله؛ بناء عليه، من خلال الله ينبغي استكمال القوّة المجهولة التي تربط الذهن بالمادة والمادة بالذهن.

لهذا السبب اعتُبر لايبنتس وسبينوزا ومالبرانش ـ رغم أنهم قضوا جزءاً كبيراً من وقتهم في دحض بعضهم بعض ـ مؤسّسين لمدرسة مميّزة، هي المدرسة الديكارتية. قال لايبنتس إن الله بحكمته الكاملة، نظّم كل شيء من البداية بهذه الطريقة، حيث إن أي تعديل في أي جسم سيكون مصحوباً ببعض التعديل في النفس الموازية. وقد سمّى نظامه بالانسجام المعدّ مسبقاً pre-established harmony. ثم ذهب سبينوزا بعيداً: حيث قرّر أن الفكر والامتداد صفتان لنفس الجوهر المتناهي، وقد نتجا عن ذلك الجوهر بنفس الضرورة، ووفقا لنفس القانون، بحيث يجب على كل صيغة امتداد أن تجد نظيراً لها في صيغة فكر موازية. ولأن الله هو الجوهر الحقيقي، كان هو المصدر المشترك للتلك الصفات المتوازية. لهذا كان نظامه يسمّى عادة بالتوازي الميتافيزيقي. أمّا بالنسبة لمالبرانش، فقد رفض حلّ لايبنتس على أساس أن وضع الله للانسجام الكوني مسبقاً، لن يبقي مكاناً للإرادة الحرة؛ كما أنه رفض نظام سبينوزا

(الذي سمّاه ذات مرة: «سبينوزا البائس» le miserable Spinoza) لأن فهم الذهن والجسم كصيغتين محدودتين لصفتين من صفات الله يعني مماهاتها بالله. وهذا قول بوحدة الوجود pantheism. لكن أين يمكن إيجاد حل آخر؟

وجد مالبرانش مساعدة كبيرة في إيجاد هذا الحل، من خلال تعبير استخدمه سابقاً كل من ديكارت والقدّيس أوغسطين، لكن استخدامهما له كان عرضياً. لماذا لا يُقال إن الله وضع هذه القوانين على الشكل التالي: في مناسبة حصول بعض التغيّر في أجسامنا، يحصل بالضرورة تغيّر آخر في نفوسنا؟ ووفقاً لهذا التعليم، الذي يسمّى عادة المناسبية occasionalism، تكون المادة وتغيّراتها مجرّد مناسبات لله يهبنا خلالها إحساسات موازية وأفكاراً موازية. فيمكن القول، إلى حدّ ما، إن مالبرانش أجاب عن السؤال، لكن جوابه كان مفعماً بالنتائج المرعبة، التي لم يستطع التنبّؤ ببعضها.

لنبدأ بالنتائج التي أدركها، وقبلها. النتيجة الأولى هي بما أننا نعرف كل شيء من خلال الله، أو كما يقول مالبرانش، بالله، فمعرفتنا ليست مرتبطة مباشرة بالأشياء الموجودة فعلاً، بل هي مرتبطة بأفكارها في الله فقط. بالطبع، نحن نعرف أن الأشياء موجودة، ونعرف ماذا تكون؛ لكن بما أن الجواهر المادية، بطبائعها مختلفة تماماً عن الجوهر المفكّر، فربّما كان من الأفضل أن نقول إننا، بفضل الله، نعرف كل شيء عنها، لكننا لا نعرفها.

صحيح جداً، حتى لو أعدم العالم الخارجي بفعل الإرادة الإلهية، فلن تتغيّر خصائص علم الفيزياء بوصفه علماً دقيقاً. لأن علم الفيزياء في الواقع ليس معرفة بالعالم الخارجي في وجوده الواقعي وحقيقته الخاصة، لكنه بالأحرى علم تلك الفكرة الواضحة عن المادة الموجودة في الله، والتي من خلالها فقط نعرف خصائص المادة وقوانينها. العلم هو العلم، وسيبقى دائماً هكذا، سواء أكان هناك عالم خارجي أم لم يكن.

النتيجة الثانية للمناسبية هي أنني لا أعرف جسمي أكثر ممّا أعرف الأجسام الأخرى. وبالنسبة لي، يشكّل جسمي جزءاً من العالم الخارجي، أي أنه غريب عن ذهني كأي جسم آخر. وأنا لا أرى جسمي، إلا من خلال الأفكار والأحاسيس التي يطبعها الله في ذهني. والطريقة الأخرى للتعبير عن نفس الحقيقة تكون بقولنا إن الجسم الذي تراه نفوسنا ليس الجسم ذاته الذي تحييه نفوسنا؛ لأن الجسم الذي تحييه شيء مادي صلب، ولأنه كذلك، لا يمكن أن يُعرف، أو يُحسّ من خلال الذهن، إذاً الجسم الذي يعرفه الذهن ليس إلا الطبيعة المعقولة لنفس الجسم، في الله.

يلزم عن هاتين النتيجتين النتيجة الثالثة، التي فهم بعض معاصري مالبرانش أهمّيتها في التطور الميتافيزيقي اللاحق مباشرة. وهي أن ديكارت كان مخطئاً في قوله إن الله يمكن أن يكون مخادعاً، إذا جعلنا نعتقد خطأ أن الأجسام الخارجية تعرّفنا على ذواتها من خلال الحس. ما حصل هو ببساطة التالي: لقد اعترف ديكارت أن الأحاسيس وجدت فينا فعلاً عن طريق الأجسام الخارجية. غريب أن يعترف بذلك، لأنه، كان أوّل من برهن على التمايز الحقيقي بين الذهن والجسم، لذا، كان عليه أن يكون أوّل من يدرك أنه لا يمكن فهم تأثير الجسم على الذهن؛ لكنه اعترف بذلك، وحيث إنه شعر بالثقة أنه كان على حق، قرر أنه إذا كان مخطئاً عندما كان متأكّداً أنه كان على حق، إذاً يكون الله مخادعاً. لسوء الحظ كان ثمّة احتمال ثالث، استطاع مالبرانش أن يراه فوراً. نحن نعرف من مبادئ ديكارت حقيقة بديهية أن العالم الخارجي ليس سبب معرفتنا به؛ من جهة أخرى نحن نعرف، بنفس المستوى من اليقين، ومرة ثانية عن طريق برهان ديكارت، أن الله ليس مخادعاً. ومن هذا يلزم، حقيقة بديهية ثالثة، أن ديكارت كان مخطئاً. لقد أخطأ في اعتبار ميلنا الطبيعي للاعتقاد أن الأجسام تؤثّر في أذهاننا، حقيقة بديهية. صحيح أن هذا الميل موجود في داخلنا، وقد زرعه الله فينا، وهو ميل مضلّل، مع ذلك فإن حضور هذا الميل في ذهننا

ليس دليلاً على أن الله مخادع. والسؤال لماذا زرعه الله فينا ليس منطقياً، إذ الشيء الوحيد الذي يهمّ هو أن الله لم يهبنا هذا الميل كدليل منطقي يقبل به العقل. بل على العكس، لقد منحنا الله إلى جانب الميل الطبيعي، النور الطبيعي للعقل، الذي نستطيع من خلاله مساءلة القيمة المنطقية لهذا الميل، ونبرهن أنها غير موجودة فيه. كان ينبغي لديكارت أن يتوصّل إلى هذه النتيجة من مبادئه الخاصه؛ وعدم توصّله إليها، فذلك لأنه كان يخدع نفسه، لا لأن الله كان يخدعه.

فلنراجع الآن ما قلته حتى الآن عن برهان ديكارت على وجود العالم الخارجي. ما يستحقّ الملاحظة أن ديكارت نفسه اعتبر وجهة نظر مالبرانش حول الله احتمالاً، ولكنه رفضها على أساس «بما أن الله ليس مخادعاً، يتبيّن أنه لا يوصل لي هذه الأفكار مباشرة وبنفسه...» بل على العكس، قال ديكارت، ليس فقط أن الله لم يهبني ملكة إدرك فيها أن هذه هي المسألة، بل أعطاني عوضاًعن ذلك ميلاً عظيماً للاعتقاد أن هذه الأفكار أرسلت إلي عن طريق الموضوعات الجسمية. ينتج عن هذا: بما أن الميل الطبيعي موجود لدي، وبما أنني لا أملك معرفة بديهية أنه مخادع، «لا أرى كيف يمكن الدفاع عن الله ضد الاتهام بالخداع، إذا كانت تلك الأفكار ناتجة عن أسباب غير الموضوعات الجسمانية. إذاً لا بدّ من التسليم بوجود تلك الأشياء الجسمانية.» واضح أن فشل هذه الحجّة الأخيرة، سبّب تبدّد كل برهان ديكارت على وجود العالم الخارجي. إذاً كيف سنبرهن عليه؟

كان جواب مالبرانش عن هذا السؤال بسيطاً: نحن لن نبرهن عليه، لأنه لا يمكن ذلك. إنها خطوة في غاية الشجاعة، لكنها في نفس الوقت كانت خطوة لا مفرّ منها لمن يريد أن يكون أكثر إخلاصاً لمبدأ ديكارت من ديكارت نفسه. في الحقيقة، لقد عاش مؤسس المدرسة طويلاً بما يكفي ليرى واحداً من تلامذته يصل إلى نفس النتيجة. قال ريجيوس Regious وهو أستاذ فلسفة دانيماركي، وأحد كبار المعجبين بديكارت،

وفقاً للفلسفة الجديدة: «من الطبيعي أن نشكّ فيما إذا كانت الأشياء الجسمانية مدرَكة لنا أم لا.» لكنه أضاف، «ذاك الشكّ بدّده الوحي الإلهي في الكتب المقدّسة، لأنه لا يمكن الشكّ أن الله خلق السموات والأرض.» غضب ديكارت عندما قرأ هذه الكلمات، وذكّر ريجيوس أنه قدّم برهاناً قاطعاً على وجود العالم في كتاباته، وأضاف أن أدلّته يمكن أن يفهمها من هم «ليسوا كالحصان والبغل اللذين لا يفهمان.»هذا على الأقل ما يمكن إثباته من خلال الكتاب المقدّس.

لسوء الحظ، ظهر فوراً حصان ديكارتي آخر، أو بغل، في شخص جيرود دو كوردموا Geraud de Coedemoy الذي عبّر في مقالته المثيرة «مقالة في التمييز بين الذهن والجسم : Discourse On the Distinction of Mind and Body, 6th أنه متفاجئ برؤية أن بعض الناس ليسوا متأكّدين أن لهم نفساً؛ يقول كوردموا المشكلة الحقيقية في أن نبرهن بأن لنا أجساماً، بمعزل عن إيماننا بالوحي الإلهي، فكيف نتأكد من ذلك؟ لم يبق أمام مالبرانش، الثالث في السلسلة، إلا القليل ليفعله، من خلال التأكيد عن طريق أدلّة أكثر إقناعاً، على رأي مقبول عموماً في المدرسة الفرنسية الديكارتية.

لقد خصّص مالبرانش الحوار السادس من كتابه حوارات حول الميتافيزيقا والدين Conversations on Metaphisics and On Religion للبرهنة على وجود الأجسام عن طريق الوحي الإلهي. كان الاعتراض الواضح، أنه بهذا الفعل كان يستبدل الفلسفة بالدين، لكن مالبرانش قدّم عدداً من الردود على هذا المأخذ. فقد برهن سابقاً على أننا نتلقّى إحساساتنا مباشرة من الله، كنوع من الوحي الطبيعي. لهذا السبب لم يشعر مالبرانش بالخجل من عدم قدرته على إيجاد برهان على وجود المادّة، لقد تباهى بالبرهنة على استحالة البرهنة عليه على الأقل. فمن جهة، نحن لا نستطيع إدراك الأجسام مباشرة عن طريق أذهاننا، ومن جهة أخرى، (وهنا كان خطأ سبينوزا)، لا يمكن استنتاج وجودها من طبيعة الله، لأن الله خلقها، لا بضرورة طبيعية، بل

بالأحرى بقرار لإرادته الحرّة. إذاً كيف يمكننا البرهان على وجود لا يمكن إدراكه أو استنتاجه؟ إنها استحالة فطرية. لكننا نعرف أن الله موجود، ونؤمن أنه إله المسيحية، بالتالي، علينا أن نؤمن أيضاً أن ما يقوله في الكتب المقدّسة صحيح. إذاً نحن ملزمون بالاعتقاد أنه «في البدء، خلق الله السموات والأرض،» مع ملايين وملايين المخلوقات الموجودة فيها. لذلك علينا الاعتقاد وكفصل إيماني أن العالم الخارجي كائن، أو موجود.

بالضبط كما لقّب ديكارت بـ»الحالم»، كذلك سُمّي مالبرانش بـ «الواهم». مع ذلك لقي فوراً جمهوراً، حتى في إنكلترا، حيث أيّد ج. نوريس J. Norris وجهة نظره، في كتابه of Human Life (1690 conduct) وكانت النتيجة غير متوقعة فقد اكتشف الكويكرز Quakers فوراً مذهبهم في مذهب مالبرانش عن الرؤية في الله. وقد اتُّهم نوريس نفسه الذي كان عالماً شهيراً فيما بعد بأنه كويكر، وهذا ما رفضه، قائلاً، لو كان الأصدقاء قادرين على تطوير مذهبهم إلى نظام واضح، لما اختلف كثيراً عن آرائه الخاصة. لهذا قدّم فولتير في رسالته الفلسفية الثانية IInd Philosophical Letter، الكويكر الشهير، الذي برّر تعليمه في الإلهام بقوله إن الله يمنحنا كل أفكارنا: يقول فولتير: «إيه! هنا الأب مالبرانش على حق.» رد الكويكر: «أعرف أن مالبرانش كان كويكر ولكن ليس بالقدر الكافي.» كانت هذه جائزة مالبرانش على التزامه الدائم باتّباع الدليل العقلي المحض. كما قال عنه فايدت Faydit في بيت شعر يقتبس عادة: « من يرى الله سبباً لكل شيء، لا يحتاج أن يكون مجنوناً.»

لم يكن هذا أسوأ ما في الأمر، اتّباعاً لتقليد قديم، عندما كان مالبرانش في آخر سنة من عمره(1715)، وكان منهك القوى، كان فيلسوف إيرلندي شاب يقوم بخدمته، اسمه جورج بركلي George Berkley. الذي بسبب نشره كتابه بحث عن نظرية جديدة للرؤية of Vision(1709 Essay Towards a New Theory)، كان من الطبيعي أن يدير حواراً فلسفياً جدّياً مع مالبرانش. نحن لا نعرف ماذا كان موضوع الحوار، لكن لا

يجب أن نكون بعيدين جداً عن الملاحظة في افتراض أنه كان يدور حول شيء مثل هذا: «أبونا، أنا أوافق معك أن الله يمنحنا كل أفكارنا، بما في ذلك الإحساسات، وبالتالي، لا يمكن البرهان على وجود العالم المادي. لكن لماذا تؤكّد على وجوده بهذا الحماس؟ وجود ماذا؟ لقد برهنت لنا بشكل قاطع أن ما يسمّى مادة «لا يفعل ولا يدرِك أو يدرَك.» ما هي المادة إذاً؟ إنك تقول إنها مناسَبة. لكن إذا لم يكن هناك ما هو مشترك بين المادة والذهن، فربّما لا يمكن لله أن يجِد حتى مناسبة لفعل شيء في أذهاننا.» «ثم تضيف يجب أن نؤمن على الأقل بما يقوله لنا الوحي عنه؛ لكن الوحي لا يخبرنا بشيء عنه؛ وكلّ ما يقوله إن الله خلق السماء والأرض، لا أنه خلق جوهراً مجهولاً لا سبيل إلى معرفته يسمّى المادة، التي تتخفّى وراء أفكارنا ومشاعرنا. لا شيء سيتغيّر في التفسير العادي للكتب المقدّسة سواء وجدت أشياء خارجية أم لم توجد.» إذاً الأفكار والأرواح، تشكّل كل الواقع، ولا يوجد شيء خارجها، حتى الخارج نفسه.

إذا كان بركلي الشاب قد استعمل هذه الحجّة، التي اقتبستها من نقده اللاحق لمالبرانش، لا تكون الرواية التي أخبرنا بها ستوك Stock عن المقابلة قليلة الاحتمال: يقول ستوك «في حمّى المناقشة، رفع مالبرانش صوته عالياً، وأفسح المجال بحريّة للاندفاعة الطبيعية لرجل فرنسي متعدّد المواهب، سبّب لنفسه زيادة عنيفة في اعتلاله الجسدي الذي اختطفه بعد أيام قليلة.» إذا كانت القصة صحيحة، فهي قصة جيدة؛ وإذا لم تكن صحيحة، فهي أفضل من الصحيحة، لأنها لا بدّ أنها قد حصلت. لا عجب إذاً، أن يدرجها دكوينسي Dequincey في كتابه الشهير بحث حول الجريمة كواحدة من الفنون الجميلة Murder as One of the Fine Arts Essay on. يا لها من جريمة قتل بالفعل: « جريمة قتل ارتكبتها الميتافيزيقا!»

فسواء أكان الإيحاء المفاجئ بأن مالبرانش كان دائماً مثالياً لا واعياً هو بالفعل الذي قتله أم لا، تبقى الحقيقة، أنه حين كان لوك ينهي سيطرة ديكارت في أوروبا،

كان التمييز الهندسي بين الجسم والذهن في طريقه إلى آخر مراحل تطوّره الطبيعي على أرض إيرلاندا. لقد شعر بركلي ككل الفلاسفة أنه كان مهتمّاً بتلك النقاط في نظامه الذي كان يختلف فيه مع مالبرانش وديكارت، كانت مثاليته المتطرّفة، مع ذلك، نتاجاً ضرورياً وطبيعياً لـ «أنا أفكر إذاً أنا موجود.» على الرغم من احتجاج بركلي، لم يجد معاصروه وتحديداً صديقه الدكتور كلايتون Clayton صعوبة في إيجاد محلّ له بين أفراد العائلة الديكارتية. نقرأ في كتاب دراسة حول الروح Essay on Spirit المطبوع عام 1750، والمنسوب إلى كلايتون، أن سبينوزا كان يعتقد أنه، «لا يوجد جوهر في الطبيعة غير الله، وأن الأعراض لا يمكن أن توجد، أو تُدرَك، بلا جوهر، وأنه لا يوجد شيء في الطبيعة غير الأعراض والجواهر، وبالتالي يجب فهم كل شيء على أنه موجود في الله، هذا الرأي مع بعض التعديل اعتنقه ورعاه الأب مالبرانش والمطران بركلي.» كان كلايتون على حقّ، إلا في قوله إن سبينوزا هو الذي جعل مالبرانش وبركلي بالإضافة إلى لايبنتس، يعتقدون أن الله هو الحقيقة الوحيدة الموجودة التي تعلم وتفعل، لأن سبينوزا لم يكن له أي دور في قرارهم. تقع المسؤولية عن كثير من الاضطراب وراء كل هذه الأنساق على عاتق ديكارت والميتافيزيقا الهندسية التي وضع أسسها. كل إنسان حرّ في أن يقرّر إذا كان سيبدأ في التفلسف كذهن خالص، وإذا اختار أن يفعل ذلك لن تكون الصعوبة في كيفية الوصول إلى الذهن، بل في كيفية الخروج منه. لقد حاول أربع رجال كبار هذا وفشلوا. وما أنجزه بركلي، على الأقل، هو أنه أدرك أن محاولته كانت مجرّد حماقة وبلا فائدة. بهذا المعنى على الأقل، يصحّ القول إن بركلي أنهى «التجربة النبيلة» لديكارت، ولهذا السبب يجب أن يبقى عمله دائماً معْلماً في تاريخ الفلسفة. لكن ديكارت لم يكن ميتافيزيقياً فحسب، بل كان فيزيائياً أيضاً، والآن سنرى، كيف قيّض لرياضياتية ديكارت، بعد أن شوّهت اعتقادنا الطبيعي في وجود العالم، أن تشوّه اعتقادنا الطبيعي في السببية الفيزيائية.



الفصل الثامن

انهيار الديكارتية

الفصل الثامن

إنهيار الديكارتية

لا أحد ممّن يعرف مصير مذهب ديكارت يمكنه أن يقرأ العبارة المتهوّرة التي بدأ فيها تأمّله السادس من دون دهشة: «الآن لم يبقَ عليَّ إلا أن أتساءل عمّا إذا كان ثمّة أشياء مادية»[1]. كان بعيداً جداً عن الخوف من أي مشكلة في المرحلة التي حذّره فيها بعض القرّاء من أنه يسعى للمشاكل، تجاهل التحذير ولم يكترث له. مع ذلك تمّ تحذيره كما ينبغي. فقد سأله غاسندي Gassendi[2] : «كيف ينبغي أن نفهم اتحاد الجسماني مع اللاجسماني؟» و«كيف يمكن لِما هو جسماني أن يرتبط بما هو غير جسماني، لإبقائه متّحداً معه، أو كيف يتحكّم غير الجسماني بالجسماني ليبقيه مرتبطاً به...؟» صحيح، لقد قلت إنك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، لكن «أنا أسألك إذا قلت إنك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، كيف تعتقد أنك تقدر، إذا كنت غير جسماني وغير ممتد، على اختبار الشعور بالألم؟» باختصار، نختم بكلمات غاسندي، « ما زالت الصعوبة العامّة موجودة، كيف يكون للجسماني ما يشترك به مع غير الجسماني، وما هي طبيعة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بينهما»[3].

ردّ ديكارت على اعتراضات غاسندي ببساطة: «لا مجال للاعتراض على حججي»[4].

---

[1]- Eaton, Descartes Selections, p. 145.

[2]- بيار غاسندي (1592 – 1655) فيلسوف وعالم تجريبي فرنسي معاصر لديكارت، نقد تأملات ديكارت الفلسفية، وكان له اتصالات وتأثيرات متبادلة مع كبلر وغاليلية وهوبز، خاصة في علم الفلك والفلسفة، نقد التعاليم السكولائية وفيزياء أرسطو. (المترجم).

[3]- Gassendi, Vth Objections, in Eaton, op. cit., pp. 245 - 246.

[4]- Eaton, op. cit., p. 262.

سيبقى هذا العمى في هذا العبقري سراً، ألم نعلم أن الهدف الحقيقي لديكارت من إثبات وجود العالم الخارجي، لم يكن إثبات شيء خارج الذهن، بقدر ما كان توضيح أن ما يوجد خارج الذهن هو الامتداد الهندسي لا غير. كان يجب أن يفصل تمييزه بين الذهن والجسم كما فهمه بطريقتين؛ أولاً كان يجب البرهان على أن ما يخصّ طبيعة الجوهر الجسماني لا يمكن أن يُنسب للذهن؛ وثانياً، ما كان يريده ديكارت قبل كل شيء، إثبات صحة العكس: لا ينبغي أن يُنسب شيء ممّا يخصّ طبيعة الذهن إلى المادة الجسمانية. بتعبير آخر، لم يقلق ديكارت كثيراً على برهانه على وجود المادة، لأن المشكلة في ذهنه، لم تكن أبداً: هل المادة موجودة؟ بل، بالأحرى: عندما نبرهن أن المادة موجودة فعلى وجود ماذا نبرهن؟ كان الجواب: على الامتداد، إنه المكان وفقاً للأبعاد الثلاثة؛ إذاً المادة هي ذلك، وليست شيئاً آخر.

هكذا لجأ ديكارت مرة أخرى إلى مبدئه: ما يصحّ عن مفهوم الشيء يصحّ عن ذلك الشيء[1]. الوجود الوحيد الذي يمكنني إدراكه خارج ذهني هو الامتداد ولا شيء غيره. من هنا كان عنوان تأمّله السادس والأخير: «في وجود الأشياء المادية، وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه»[2].

يمكن رؤية الهدف المحدّد، الذي تمنّى تحقيقه في برهانه، واضحاً في نتيجته المقررة بدقّة: «من هنا لا بدّ من التسليم، بأن الأشياء المادية موجودة. لكن، ربّما ليست بالضبط كما ندركها عبر الحواس،... فيجب أن نسلّم على الأقل، أن كل الأشياء التي ندركها بوضوح وبتميّز، أي كل الأشياء التي، تُفهم في موضوع الرياضيات المحضة، ينبغي إدراكها بحق كموضوعات خارجية»[3]. سوف نضطر إلى إزالة كل ما

[1]- Descartes, Reply to Objections II, ed. Haldane and Ross, Vol. SI, p. 57, Propos. 1; and p. 53, Defln. 9.

[2]- Eaton, op. cit., p. 145.

[3]- Ibid., p. 154.

يسمّى «كيفيات» من فكرة المادة، مثل الوزن، والصلابة، واللون وغير ذلك، لأن هذه الكيفيات لا تنشأ من الجسم وحده، وبالتالي، لا تنتمي إليه بالفعل[1]. بنفس الطريقة، ولنفس السبب، هل سنكون مضطرين لإلغاء ما يسمّى «طبائع»، أو «صور»، من المادة التي افترض أرسطو وأتباعه في العصور الوسطى وجودها في أجسام حيّة وغير حيّة، والتي اعتبرها الأسباب الداخلية للحركات، والنمو، والغذاء، والتكاثر، والحس. ما هذه «الطبائع،» أو «الصور،» إلا نفوس مقنّعة، ينسبها الإنسان إلى المادة، كما لو كانت كل الأجسام الطبيعية مخلوقة من جسم ونفس. صحيح أن في الإنسان وهماً طبيعياً لإدراك كل شيء على صورة الإنسان؛ لكن ذلك، ليس أكثر من وهم. فللإنسان وحده جسم وذهن؛ أمّا الأجسام الطبيعية، فهي ليست إلا أجسام، وهذا يعني، أنها جزيئات مختلفة الأشكال من الامتداد، مرتّبة وفقاً لأنظمة مختلفة، وتشغل حيّزاً في المكان. وحتى الأجسام الحيّة، كالحيوانات مثلاً، فهي مجرّد آلات، كما أن جسمنا الإنساني ذاته، عندما يُنظر إليه بمعزل عن الذهن الذي يتّحد معه، ليس إلّا آلة.

إن النتيجة النهائية التي خلص إليها ديكارت في الميتافيزيقا، زودته بالمبدأ الأول للفهم الميكانيكي والهندسي المحض للعالم الطبيعي، وكان هذا ما أراده. إذاً دعنا نفرض معه مادة خلقها إله كلّي القدرة. بالتالي ليس ثمة سبب لتصوّر امتداد لا يمكن أن يكون بعده امتداد اضافي، ولا إمكانية لذلك أصلاً، لذا يمكننا القول، كما نقول إذا كانت فكرة المادة موجودة في ذهننا، إن المادة نفسها ممتدة بلا حدود وأن العالم المادي لا حدود له. من جهة أخرى، نظراً لأن المادة تتماهى مع الامتداد، إذاً حيث يوجد مكان، يوجد امتداد، وبالتالي توجد مادة؛ أي أن عالم المادة ممتد في الفضاء بلا حدود، وهو ممتلئ أيضاً. وأخيراً، لا نستطيع أن ندرك أن جزءاً من الامتداد لا يمكن إدراك قابليته للقسمة إلى أجزاء أصغر، لأننا نميل للاعتقاد بأن الأجسام المادية تقبل

[1]-Descartes, The Principles of Philosophy, II, 24- j Eaton, pp. 290- 291.

الانقسام إلى ما لا نهاية. باختصار، لا يوجد ذرّات، تجعل الحركة ممكنة في عالم ممتلئ تماماً. فالحركة المادية دائماً دائرة تامّة من الجزيئات المادية اللامتناهية في صغرها التي تتحرّك معاً، وهذا شبيه بشارع ممتلئ تماماً بالعربات، بحيث لا يستطيع إنسان أن يدخل من دون أن يخرج غيره، فكل جزيء مادي يشغل على التوالي مكاناً من الأماكن الباقية التي أخلاها السابق. وكل الحركات الطبيعية في الأجسام المادية هي حركات لولبية، تشكّل كل واحدة منها «دوارة» vortex"».

الفرضية الميتافيزيقية الوحيدة التي نحتاجها غير هذه الخصائص الجوهرية للمادة هي، أن الله عندما خلق المادة سبّب فيها كمّاً من الحركة. وبناء على هذه الفرضية الأساسية، سوف تستنتج كل قوانين الفيزياء على أساس دليل رياضي؛ ولن يكون للملاحظة والتجربة أي دور غير توضيح كل نقطة تالية من الاستنتاج، أو توفير مزيد من الحقائق المستنتجة من نفس المبادئ. فالله الذي خلق العالم وخلق فيه كمّاً من الحركة، لا يتغيّر لأنه كامل، وهو ما زال يحافظ على مقدار من الحركة في العالم يساوي المقدار الذي أوجده فيه يوم الخلق. إذاً، كل متحرّك يواصل تحرّكه، بقدر ما يكمن فيه من الحركة، التي وضعت فيه منذ البداية، ويخسر من الحركة بمقدار ما ينقل من حركة إلى الأجسام الأضعف. وهذه الحركة ليست التجلّي الخارجي للطاقة الكامنة في المادة؛ غير أن هذا التصوّر لا ينسجم مع الآلية المباشرة وسيرجعنا إلى الوهم السكولائي لـ «الصور» أو «الطبائع». وفي النهاية يعني أن بعض «النفوس» تحيي المادة من الداخل، وتحرّكها وتوقفها عندما تريد. إنه مفهوم هندسي محض للحركة يختزل نفسه إلى تغيّر مكاني، إذاً سيقال إن الجسم يتحرّك عندما يمرّ بجوار تلك الأجسام التي تكون على تماس مباشر معه، إلى جوار أجسام أخرى[1]. كما يقول ديكارت، الحركة ليست إلا «الانتقال، لا هي القوة التي تنقل ولا هي الفعل». وسبب

---

[1]-Descartes, Principles of Philosophy, II, 25; Eaton, p. 301.

قوله هذا واضح: «الحركة موجودة دائماً في الشيء المتحرّك، لا في الشيء الذي يحرّك»[1]. فعندما تكون الأجسام في حالة حركة فإنها تحتفظ بحركتها التي تلقّتها حتى تنقلها إلى أجسام أخرى وفقاً للقوانين البسيطة جداً؛ وربما كان القول إن الحركة تمرّ عبر الأجسام، من بعضها إلى بعضها الآخر أكثر صحّة، لأن الأجسام المتحرّكة، هي أشياء متحرّكة وليست محرّكة، وصولاً إلى المحرّك الوحيد للعالم الذي هو نفسه ليس في حركة: إنه الحافظ الذي لا يتغيّر ومحرّك المادة المتحرّكة؛ إنه الله.

ولكي نشرح المعنى الكامل لهذه الثورة الفلسفية بشكل أوضح، اسمحوا لي أن أرجعكم للحظات، إلى عالم العصور الوسطى الذي كان ديكارت يحاول الحلول مكانه. إذ وفقاً للقدّيس توما الأكويني، يتكوّن النظام الطبيعي في جوهره من «طبائع»، أي من المبادئ الناشطة، التي هي سبب الحركات والعمليات المختلفة لموادها الموازية. بتعبير آخر، كل طبيعة أو صورة، هي بالأساس طاقة، وفعل. وهناك حقيقة واضحة أن هذا العالم لم يكن موضوعاً مناسباً للتفسير الميكانيكي المحض للتغيّر الفيزيائي؛ لأن الأبعاد، والمواقع والمسافات هي بذاتها أشياء واضحة، يمكن أن تقاس وتعدّ، لكن تلك الطاقات الخفيّة التي نسبها أرسطو والقدّيس توما للأجسام لا يمكن أن تخضع لأيّ نوع من الحسابات. فلو سمح لها بالبقاء كم هي، وهذا كان بالفعل الهدف الأساسي لديكارت، سيبقى في الطبيعة شيء غامض ملتبس، وفي العلم نفسه عنصر متميّز بعدم الوضوح. أراد ديكارت بوصفه هندسياً أن تصبح الفيزياء فرعاً من رياضياته الكلية، لذا لم يكن بمقدوره أن يحتمل هذا الإزعاج. إذاً، يجب حذف الصور، والطبائع، من عالم الطبيعة، كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار مساوٍ دائماً من الحركة التي سبّبها الله.

كم كان إله ديكارت عميق التفكير ومصلحاً! فهو قادر على خلق العالم الذي لا يستطيع تفسيره إلا فلسفة ديكارت، كان يحفظ الأشياء بانتظام في غاية الاتقان

[1]- Ibid., p. 301.

بحيث استطاع ديكارت أن يكتشف التفسير الكامل لعالمه من دون أي عناء. أدرك باسكال بوضوح المقصد العميق لديكارت، عندما كتب هذا في فلسفته، «ربّما كان يريد الاستغناء عن الله. لكنه كان مضطراً لجعله يقوم بحركة بسيطة ليحرّك العالم؛ وبعد هذا، لن يحتاج إلى الله»[1]. مهما كان هذا صحيحاً، يجب ألاّ ننسى أن الإله الديكارتي، بمعنى ما، لا يؤثّر كثيراً في العالم، لأن العلم يمكن أن يطوّر نفسه بحرّية كما لو كان الله غير موجود، وبمعنى آخر، يصح القول بنفس القدر إن الله يفعل كل شيء فيه. كان إله القدّيس توما الأكويني مثل إله ديكارت، إلها خالقاً مستمراً في خلقه لكل شيء؛ لكن الأشياء التي خلقها، والتي ما زال يحفظها في الوجود، هي «طبائع»، وهذا يعني، أنها أسباب فاعلة، وأسباب حقيقية. ولأنها مدينة له بوجودها الفعلي، فإن قواها التشغيلية وحتى نفس فاعلية عملياتها، ليست أسباباً فاعلية، ولا يمكن القول إن هذه العمليات ناتجة عنها بحق. وبالتالي، ما كان يفترض على الله أن يحفظ وجوده في العالم التوماوي، هو مجموعة من الطبائع الناشطة الباقية، في كل واحدة منها قوّة أصيلة لها قدرة على القيام بعملها. أمّا بالنسبة لديكارت، فالأمر ليس كذلك. فحينما تنزع كل مصادر الطاقة الفردية منه لن يبقى فيه إلا الامتداد وقوانينه، لا الطبائع، بل الطبيعة، أي، تلك التغيّرات التي تجري في الأجزاء المختلفة من المادة. وبالنسبة «لقوانين الطبيعة» فهي ليست أكثر من أنظمة خلقها الله بحرّية، لتنسجم مع حصول التغيّرات، وعليه ما زال الفعل الإلهي الذي لا يتغيّر هو السبب الفاعل الوحيد الموجود في العالم[2].

هنا نجد ديكارتين: ديكارت كان يريد التخلّص من الله تماماً، وديكارت أراد نسبة السببية كلها إلى الله، فأيهما كان ديكارت الحقيقي؟ كلاهما؛ لأن ديكارت كان يريد

---

[1]-Pascal, Penates, trans. W. F. Trotter, p. 23, n. 77.

[2]- Descartes, The World, VIII, Eaton, p. 322.

أن ينسب كل شيء إلى الله في الميتافيزيقا، عندما يكون ذلك ضرورياً لكي لا يُبقي على شيء في الفيزياء غير الامتداد. لأنه لا يفيده أي نوع من الطاقة الفيزيائية في الفيزياء الميكانيكية الصرفة التي قال بها، فما كان يحتاجه ديكارت في الميتافيزيقا إلهاً هائلاً قهّاراً، وظيفته الأصيلة أن يسحب من المادة كل ما ليس امتداداً صرفاً مجرّداً في الفضاء. أمّا الشرط الفعلي لهذا العالم، في أي لحظة، فلن يحتاج لأي تفسير إضافي غير قوة وخالقية الإله الذي سيجعله كذلك، إذاً ماهية هذا العالم ليست ناتجة عن ماهيته في اللحظة السابقة، ولا هي سبب لما سيكون عليه في اللحظة التالية. باختصار، إن وجود هذا العالم ليس استمرارية لجواهر ثابتة، بل هو تتابع لوجودات آنية منفصلة، لا يوجد لأي منها سبب آخر غير قدرة الله الخلاقة[1].

كنت أتمنّى لو اقدر على إخباركم أن ديكارت عوّض عن تضحياته في حقل الميتافيزيقا مائة ضعف من خلال اكتشافاته في حقل الفيزياء. لكن الأمر لم يكن كذلك. فالحقيقة واحدة، والميتافيزيقا الرديئة لا تثمر، حتى لمصلحة العلم. فقد برهن لايبنتس، فوراً بعد ديكارت، أن قوانين التصادم الديكارتية لم تكن صحيحة علمياً، لأن ديكارت فشل في إدراك أهمية بعض المفاهيم مثل الشكل والقوة والطاقة[2]. وفور نشر نيوتن لكتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية Mathematical Principles of Natural Philosophy عام 1687، تبيّن فوراً أن فيزياء ديكارت صارت شيئاً من الماضي. فقد استمرّت فيزياء أرسطو عشرين قرناً، لكن فيزياء ديكارت استمرّت حوالي ثلاثين سنة في إنكلترا، وليس أكثر من ستين سنة في أوروبا. صحيح، كان لا يزال بعض الديكارتيين المتأخرين في إنكلترا وفرنسا خلال الثلث الأول من القرن الثامن عشر،

---

[1]- لهذا السسبب يعتقد سبينوزا ان الاجسام لا يجب اعتبار الاجسام «جواهر» في العالم الديكارتي:
Spinoza, Ethica, Part II, prop. 13, lemma 1.

[2]- On the Leibnizian meaning of those notions, see the important text quoted in H. W. Carr, Leibniz, Little, Brown and Co., Boston, 1929; pp. 77- 79.

لكن العلماء الحقيقيين اعتبروهم عيّنات طفيلية من عنصر منقرض بالفعل. ولمّا كان فونتينيل Fontenelle[1] الشهير متجاهلًا لمقارنة ديكارت بنيوتن، شعر الرأي العام البريطاني بالسخط وحمّل المسؤولية للتعصب القومي الفرنسي. وهذا ما عبّرت عنه إحدى الرسائل الموجّهة لجريدة The London Journal في عام 1723 «هذا بالضبط شبيه بمقارنة يجب إجراؤها بين قصة رومنسية والتاريخ الحقيقي، بين مشروع وهمي ومجموعة حقائق واقعية، بين تخمينات وتخيّلات ومجرّد أحلام، وحقيقة واضحة، وقوانين مرئية وتجارب معروفة»[2]. لكن قرار فونتينيل لم يكن له صدى في فرنسا، فحوالي عام 1732، تحوّل فولتير إلى فيزياء نيوتن، وتبعه الرأي العام الفرنسي، ولم يكد يوجد بعد ذلك الوقت أي عالم يعتبر أياً من القوانين الفيزيائية التي وضعها ديكارت في مبادئ الفلسفة Principles of Philosophy صحيحاً. لقد لاقت فيزياء ديكارت فشلاً ذريعاً، لكن ميتافيزيقيا ديكارت حول الطبيعة كُتب لها أن تؤدّي دوراً جديداً في فلسفة الطبيعة.

كما ينبغي أن نتوقع، لا بدّ من التوجّه إلى فرنسا لكي نشهد بدايات تلك التطوّرات في عام 1664، عندما نشر أحد تلاميذ ديكارت، لويس دو لا فورج Louis de la Forge، كتابا للمعلّم بعد وفاته بعنوان: الإنسان كما رآه رينيه ديكارت Man by Rene Descartes الذي أضاف لنصّه تعليقاً مهمّاً. وفي عام 1666 نشر دو لا فورج مؤلّفه الخاص مقالة في روح الإنسان، قواها، وظائفها واتحادها بالجسم وفقا لقوانين رينيه ديكارت Treatise on the Spirit of Man, Its Faculties and Its Union with the Body according to the Principles of Rene Descartes وبرهن

[1]- برنار لو بوڤييه ده فونتنل Bernard le Bovier de Fontenelle (عاش بين (1657 - 1757) ويسمى أيضاً برنار لو بوييه ده فونتنل Bernard le Bouyer de Fontenelle، كان فونتنيل أوّل من تحدث عن العلاقة الوثيقة بين العلوم، وعن ثبات قوانين الطبيعة، وعن ضرورة انفتاح الإنسان على فروع العلم المتنوعة(المترجم)

[2]-The text is quoted, together with several others to the same effect, by G. Lanson, in Voltaire, Lettres philosophiques, Vol. II, pp. 9 -10.

دو لا فورج في الفصل العاشر من كتابه أن التغيّرات الفيزيولوجية في أجسامنا، وفقاً لمبادئ ديكارت، لا يمكن أن تكون أكثر من «أسباب عرضية» لمشاعرنا، ولكنه طرح سؤالاً آخر في الفصل السادس عشر، تبيّن أنه سؤال في غاية الأهمّية. يتساءل الفلاسفة دائماً كيف يؤثّر الذهن في الجسم، والجسم في الذهن؛ لكن الجسم بذاته هو مجرّد جوهر متميّز عن جسم آخر، مثل تميّزه عن الذهن، إذاً كيف نفسّر التأثير الذي يمارسه جسم على جسم آخر؟ صحيح أننا نرى أو على الأقل نعتقد بأننا نرى، أن بعض الأشياء المادية التي تكون في حالة حركة تنقل بعضاً من حركتها إلى أجسام أخرى، لكن هل لدينا أي فكرة واضحة ومميّزة عن كيفية حصول هذا الأمر؟ ليس لدينا أي فكرة، في المقابل نحن ندرك بوضوح وتميّز أن افتراض هذا التواصل المباشر بين جوهرين متمايزين متناقض. ما يحصل بالفعل أن الجسم (أ) يؤثّر في الجسم (ب)، بل أن الله الذي يحفظ (أ) و(ب) في أماكن متماسّة، يحفظهما الآن منفصلين، يعني في أماكن منفصلة، بالنسبة لتماسّها السابق.

وهكذا كما تأسست السببية الفيزيائية مع ديكارت ودولافورج، صار انهيارها حقيقة منجزة فوراً مع جيرو دو كورديموا Geraud de Cordemoy. لم يفعل أحد مثل ما فعل هذا الرجل المغمور الذي نقل تلك المضامين الأساسية التي انطوت عليها مبادئ ديكارت إلى الضوء. وعندما شرع بمعالجة المسألة في «مقالة عن فهم الذهن والجسم» Treatise On the Discerning of Mind and Body، استطاع حسم كامل المسألة فوراً، وجعل منها عملاً شاملاً. بديهيتان وانتهى الأمر. البديهية الأولى: لا يمكن للشيء بذاته بعد أن يخسر شيئاً أن يبقى كما كان. البديهة الثانية: يمكن للجسم أن يستمر بخسارة حركته تدريجياً وصولاً إلى فقدانه للحركة، من دون أن يتوقّف عن كونه جسماً. النتيجة: الحركة ليست ذاتية للجسم. وصلت نتيجة كوردموا إلى جذور المشكلة، وهي تساعدنا على إدراك المعنى العميق وراء سخرية باسكال. لم يحتج

ديكارت لله، إلا فقط «لحركة بسيطة ليحرّك العالم.» لكن، لأجل ذلك على الأقل، كان في أمسّ الحاجة إليه.

نحن نتذكّر أن ديكارت كان يخطّط لتقديم تفسير هندسي لكل الظواهر، حتى الحياة، لكنه واجه صعوبة من بداية مشروعه. إذ كيف يمكن تطبيق الهندسة المحضة على الميكانيكا، إذا كانت الهندسة تتعامل مع الامتداد فقط، في حين أن الميكانيكا تتعامل مع الامتداد زائد الحركة؟ غير أن الحركات لا تنتمي إلى النظام الهندسي، إنها تأتي من الخارج، كشيء جديد لا يمكن استنتاجه من مجرّد ماهية الامتداد. فلا شك أن الأشياء الممتدّة تتحرّك، لكنها لا تتحرّك بوصفها ممتدّة، أي، بفضل ماهيتها كأشياء ممتدّة. لقد عرف ديكارت جيداً أنه فعل كل ما بوسعه لتذليل الصعوبة، وإذا رأيناه يختزل الحركة نفسها إلى انتقال من مكان الى مكان، بخضوع سلبي، فذلك لأنه أراد ألّا يترك شيئاً في الأجسام غير علاقات المكان والمسافة، أي، العلاقات الهندسية. مع ذلك ما زال الانتقال نفسه بحاجة إلى تفسير. الانتقال بماذا؟ لا يمكن أن يوجد «ماذا» في الامتداد بذاته، لأن الحركة لا تخصّ الامتداد كامتداد. إذاً الانتقال بواسطة من؟ الجواب الممكن الوحيد يجب أن يكون: بواسطة الله.

كان هذا جواب كودموا النهائي. بما أن الجسم لا يمكن أن يتحرّك بواسطة جسم آخر، وبما أن الجوهر الوحيد الذي نعلم به هو الذهن، يكون الذهن هو سبب كل الحركات في المكان. لكن ليس ذهننا، الذي لا يمكنه تحريك حتى جسمه الخاص به، إذاً لا بد أن يكون الله. صدرت النتيجة بالضرورة من منهج ديكارت، في الثلث الأخير من القرن السابع عشر وتلقّاها كل الديكارتيين كحقيقة مبرهنة بشكل نهائي. حيث نجدها مقتبسة تحت عنوان «مبدأ الديكارتيين» في المنشور المجهول المؤلّف: رسالة فيلسوف إلى ديكارتي Letter of a Philosopher to a Cartesian الذي طبع عام 1672. وفقاً للفقرة الثانية والثلاثين من الرسالة، يوافق كل الديكارتيين على أن

الله وحده يقدر على إحداث الحركة. نحن نتخيّل أن قذيفة المدفع هي التي تهدم الجدران؛ لكن الأمر ليس كذلك، فليس ثمة سلاح في العالم، لا سلاح بارود، ولا مدفع، ولا محرّك، ولا إنسان، ولا حتى ملك، قادر على تحريك أي شيء، حتى ولو كان قشّة. الله وحده القادر على ذلك.

عندما تصدّى مالبرانش للمشكلة بدوره، لم يكن بمقدوره أن يفعل أكثر من تزويد معاصريه ببراهين جديدة لنفس النتيجة. لقد كانت عقول كبيرة أخرى في ذاك الزمان عازمة على العمل لإيجاد حلّ للمسألة الديكارتية «الاتصال بين الجواهر.» فسبينوزا مثلاً، يماهي الطبيعة بالله (Deus sive natura)، لذلك فالأشياء المفردة ليست إلا «صيغ تعبّر عن صفات الله بطريقة معيّنة، أي أنها أشياء تعبّر بطريقة معيّنة عن القدرة الإلهية التي يوجد ويؤثّر فيها الله»[1]. وهكذا فالأجسام، لا تفعل، إنها فقط تعرض صيغاً معيّنة من أفعال الله. فمونادات[2] لابنتس الشهيرة «ليس لها نوافذ يمكن لأي شيء أن يدخل أو يخرج منها »، إذاً، «لا طريق لتفسير كيف يمكن لأي موناد أن يتغيّر بنوعه أو داخلياً عن طريق أي مخلوق آخر»[3]. وبالتالي تكون نتيجة لابنتس، أن «تأثير موناد على موناد آخر هو تأثير مثالي فقط، لأنه لا يمكن أن يؤثّر إلا من خلال الوساطة الإلهية»[4]. أو باختصار: «يوجد فقط إله واحد، وهذا الإله كافٍ»[5].

---

[1]- Spinoza, Ethics, Part III, prop. 6.

[2]- يطلق ليبنتز اسم «الموناد» monad على الجوهر البسيط الذي لا أجزاء له، وهو لفظ يوناني معناه الوحدة، والموناد جوهر روحي غير منقسم، لايمكن تصوره إلا بالفكر وحده، فهو إذن لا مادي، متعال على الزمان والمكان ولا شكل له، كما أن «الموناد» لا يفنى ولا ينحل؛ ولكنه مخلوق في هذا العالم على يد خالق يصدر عنه، كما يصدر النور عن الشمس، وللجوهر قدرة ذاتية على الفعل والحركة تلقائياً، وأحياناً تكون هذه الفعالية واضحة تماما، وأحياناً تكون خامدة كما في المادة الخالصة، وتتمايز المخلوقات بحسب موناداتها في التدرج بالوجود تبعاً لدرجة إدراكها بموجب مبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي، فالله «موناد المونادات» كما يسميه ليبنتز. (المترجم)

[3]- Leibniz, Monadology, 1; ed. R. Latta, Oxford, 1898; p. 219.

[4]- Ibid., 51; p. 246.

[5]- Ibid., 39; p. 239.

إذا كان لجواب مالبرانش عن السؤال تأثير عميق خاص على فلسفة القرن الثامن عشر، هذا على الأقل لأنه، كان لا يزال مؤمناً بوجود عالم ماديّ حسّي دائم. بالنسبة إليه، ليست المادة مجرّد إدراك ملتبس، كما كانت بالنسبة لليابنتس، ولا هي اختزال للأجسام إلى ما كانت بالنسبة لسبينوزا، أي صيغ متناهية لامتداد خالص الوضوح، الذي هو نفسه واحد من صفات الله. حتى بعد معرفته أنه لا يمكن البرهان عليه، تمسّك مالبرانش من خلال الإيمان بالاعتقاد أن الله خلق بعد نموذج الفكرة الواضحة، جوهراً موجوداً بالفعل، الذي كان شيئاً في ذاته، بمعزل عن فكرته في الله وعن معرفتنا به. بذلك كان مالبرانش مجبراً من موقعه على التعامل مع طبيعة السببية في العالم المادي وبالطبع على رفضه.

وفقاً لمالبرانش، كانت نتيجته الأولى ـ أن الأجسام لا يمكن أن تؤثّر في الأجسام ـ اعترافاً بأننا لا نملك أي فكرة عن طبيعة هذا التأثير. ثم أكّد بوصفه ديكارتياً مخلصاً على أن نستشير الفكرة التي نملكها عن الأجسام، ونتذكّر دائماً أنه «يجب على المرء أن يحكم على الأشياء من خلال الأفكار التي تمثّلها»[1]. إذاً إن فكرة التأثير الواقع من جسم في جسم آخر لا تمثّل شيئاً لذهننا، لأننا ببساطة لا نملك هذه الفكرة، وبالتالي، ليس هناك فعل كهذا، لأن نفس افتراضه يحتوي على تناقض صريح. ما الذي نعنيه عندما نقول إن جسماً يحرّك جسماً آخر؟ المعنى الوحيد الممكن لهذا التعبير أن الجسم (أ) يسبّب جسماً آخر (ب) الذي كان موجوداً أولاً في مكان ما أن يوجد الآن في مكان آخر. لكن كيف يمكن لجسم مادّي أن يسبّب جسماً مادياً آخر أن يكون في المكان الذي يجب أن يكون فيه بالفعل؟ إنها إرادة الله التي تهب الوجود للأجسام كما تهبه لكل ما هو موجود، والقدرة الإلهية التي خلقتها ما زالت تحفظ وجودها، وإذا توقّفت الإرادة الإلهية عن حفظها فإن الأجسام ذاتها ستتوقّف عن الوجود بالضرورة. يستحيل علينا أن ندرك جسماً لا

[1]- MaIebranche, Dialogues ore Metaphysics and on Religion, VII, 5; trans. M. Ginsberg, G. Allen and Unwin, London, 1923; p. 183.

يكون في مكان، كما لا يمكن لنا أن ندرك جسماً لا يتحرّك ولا هو ثابت، ولا يغيّر علاقاته المسافية بالأجسام الأخرى، ولا يحتفظ بنفس المسافة. هذا صحيح جداً، إن «الله ذاته، رغم أنه قدير، لا يستطيع أن يخلق جسماً لا يكون في مكان ولا تربطه بأي جسم آخر علاقة خاصة.» إذاً، عندما نقول إن إرادة الله تحفظ وجود الجسم كأننا نقول إنها تحفظ نفس ذلك الجسم بوجوده في نفس المكان الذي يشغله بالفعل. وإن الله، لا يمكن أن يفعل خلاف ذلك، لأنه «لا يقدر أن يريد ما لا يمكن فهمه.» أي ما يحتوي على تناقض واضح. لكن ماذا بقي للأجسام المخلوقة لتفعله؟ الجسم موجود حيث هو لأن الله خلق قدرة لحفظه حيث هو، في اللحظة التالية، سوف يحفظ الله نفس الجسم في مكان آخر، إذا كان الجسم متحرّكاً، أو في نفس المكان، وإذا كان الجسم في حالة سكون. بالتالي، فالأجسام ليست أسباباً لكون أجسام أخرى حيث هي، لأنها لا تحرّك الأجسام الأخرى، ولا تتحرّك بواسطتها[1].

قد يصعب إدراك تفسير أوضح للنتائج المنطقية المحتواة في فهم ديكارت للمادة. الامتداد الخالص انفعالية خالصة، بمعنى أنها بطبعها مستثناة من السببية. إذ عندما خلق الله العالم، لم يكن للعالم شيء في ذاته، كان ببساطة في حالة مخلوقية». كل الناس تفهم أن الأشياء في لحظة خلقها، لم تكن أسباب وجود ذواتها، ولا طبائعها، ولا مواقعها في المكان؛ لأن الله وحده الذي جعل هذه الأشياء، كما هي، وأن تكون حيث كانت. يعترف معظمنا أن الأمر كان كذلك في لحظة الخلق، لكن بعد أن مضت لحظة الخلق، لم يعد الأمر كذلك. يقول مالبرانش: «عندما انقضت لحظة الخلق! لم تعد كذلك أبداً. حفظ الخلق هو... الخلق المستمر... في الحقيقة، فعل الخلق لا يتوقف أبداً، لأن الحفظ والخلق، في الله ليسا إلا نفس الإرادة، وبالتالي سينتج عنها بالضرورة

[1]- ibid(7., VII, 6; pp. 184r-185.

نفس النتائج»[1]. باختصار، بما أن الأجسام لا تمنح أي نوع من الفاعلية، فـ«الله وحده هو الذي يلائم فاعلية أفعاله لانفعالات مخلوقاته»[2].

الإنسان الذي يجد هذا التعبير التامّ عن أفكاره لن يُحكم عليه بالتأكيد بعدم الترابط والتفكير غير المنطقي، ولا يمكن أن ترفض نتائجه على أساس أنها غير اعتيادية ومقلقة، لأن كل النتائج الصحيحة تكون عادة كذلك، لكن يبقى مشروعاً تماماً أن نسأله إذا كان هناك خطأ في مقاربته للسؤال. وهذا بالضبط ما فعله جون لوك، وفعله بذكائه المعهود، في «بحث في رأي مالبرانش حول رؤيته كل شيء في الله» All Things in God s Opinion of Seeing‘Examination of Malebranche وفي «بحث حول كتب نوريس التي يؤكّد فيها رأي مالبرانش لرؤيتنا كل شيء في الله» asserts s Books wherein He‘Remarks upon Some of Mr. Norris .in God s Opinion of Our Seeing All Things‘P. Malebranche أدرك لوك بوضوح السببين الرئيسيين اللذين جعلا مالبرانش يتمسّك بالمناسبية: الرغبة في تمجيد القدرة المطلقة لله، والاستحالة الجذرية في إيجاد سبب حركة المادة في المادة. ردُّ لوك على أول هذين السببين شبيه إلى حدّ التماهي بردّ القدّيس توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، على أولئك الذين جعلوا الإنسان «متلقٍّ بشكل كامل في كل ما يتصل بالتفكير.» النظير صادم جداً أستأذن باقتباس نص لوك بالكامل: «الإله الأبدي اللامتناهي هو بالتأكيد سبب كل شيء، وأساس كل وجود وقدرة. ولكن لأن كل وجود كان منه، فهل يمكن أن يوجد شيء غير الله؟ أو لأن كل قدرة هي بالأساس فيه، هل لا يمكن إيصال شيء منها إلى مخلوقاته؟ هذا يجعل حدوداً ضيقة جداً لقدرة الله، والادعاء ببسطها، يزيلها على كل حال»[3].

---

[1]- Ibid., VII, 7; pp. 185- 186.

[2]- Ibid., VII, 10, p. 189.

[3]- J. Locke, Remarks upon some of Mr. Norris)s Books, n. 15, ed. Cit., Vol. II, p. 667.

هذا كثير بالنسبة للّاهوتي، لكن هناك أيضاً شيء للفيلسوف. كان مالبرانش مجبراً على اللجوء للأسباب العرضية، لأننا لا نملك أفكاراً واضحة وأفكاراً مميّزة عن كيفية تأثير جسم على جسم آخر، وعلى الذهن. لكن هل لدينا أي فكرة واضحة وفكرة مميّزة عن ماهية السبب العرضي؟ إذا كان لا يعمل وفقاً لله، فهو ليس سبباً، وإذا كان يؤثّر، فسوف نستنتج أن الله يمكن أن يعطي الأجسام قدرة على العمل وفقاً لذهنه اللامتناهي، لكنه لا يقدر على إعطائها قدرة للعمل وفقاً للذهن المتناهي للإنسان، أو لأشياء أخرى، وهذا غير معقول[1]. كانت مشكلة مالبرانش، كمشكلة كل الديكارتيين، أن يجعل كل شيء واضحاً وأن يعرف كيف يحرّك كل شيء، «لكن ربما الأفضل أن نعترف بجهلنا، بدل أن نتكلّم عن هذه الأشياء بشجاعة ربّ إسرائيل وندين الآخرين لعدم الجرأة على أن يكونوا فطّين مثلنا»[2].

لم يذهب الدرس هباءً، وقد حمل ثماراً غير متوقّعة في ذهن دايفد هيوم. فكيف يمكن للأب مالبرانش الخطيب وعميق التديّن والصوفي تقريباً، أن يستشرف أن عالمه يوماً ما سيسقط في يدي إنسان لا يستطيع أن يعظ حول وجود الله بنجاح ولا أن يبرهن عليه عقلياً؟ مع ذلك هذا ما حصل في نفس اليوم الذي تعرّف فيه هيوم على نتائج مالبرانش الفلسفية. وماذا سيحصل لعالم الطبيعة عندما يخرج منه مالبرانش الله الذي هو حجر الزاوية لكامل البنية؟ سوف ينهار ويتفتت، لن يبقى منه شيئ غير شذرات مبعثرة.

هذا ما حصل تحديداً عندما التزم دايفيد هيوم بمسألة السببية الطبيعية التي تخلّى عنها مالبرانش. عموماً كان هيوم أكثر بكثير من متمّم للوك من مالبرانش، مع ذلك في هذه المرحلة تحديداً كان هناك شيء من الشكّ بأن مناسبية مالبرانش أدّت دوراً مهمّاً في تشكيل مذهب هيوم. فقد طبّق كسلفه هيوم تحليله على فكرة

---

[1]- Ibid., p. 466.

[2]- Ibid., n. 16; p. 469.

السبب والنتيجة، مع أنه لا يمكن أن يجد شيئاً أساسياً في تلك الفكرة غير تتابع متواصل، بين ما نسمّيه سبباً ونتيجة، زائداً مفهوم الاتصال الضروري بينهما. يقارب أحد الأجسام جسما آخر، ويلامسه من دون أي فاصل، فتنتقل الحركة التي كانت في الجسم الأول إلى الثاني. ونحن نرى الأمر كذلك، ونشعر أنه لا يمكن أن يكون خلافه، وأنه في الظروف المشابهة، سوف يكون دائماً كذلك. لكن لماذا وكيف يكون كذلك، ليس لدينا أدنى فكرة، لسبب بسيط أننا لا نستطيع حتى تخيّل ما يمكن أن يكون الدافع، أو الناتج[1].ما هو الشيء الذي يوجد في أذهاننا، مثلًا، ويجيب عن كلمة «فاعلية»؟ لا شيء مطلقاً. مالبرانش الذي يرجعنا إليه هيوم نفسه بطريقة معبّرة في هذه المسألة، كان قد برهن بشكل حاسم على عدم قدرة أي فيلسوف على تفسير ما يسمّى «قدرة الأسباب وقوّتها السرية». إذاً يقول هيوم، نتيجة مالبرانش نفسها «أن القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وأن البحث عنها في كل الصفات المعروفة للمادة هباء.» فكيف يستنتج هيوم، أن الديكارتيين كانوا قادرين على تقديم جواب آخر عن السؤال؟ أسّسوا مبدأ أننا على معرفة تامّة بماهية المادة؛ «كما تتألف ماهية المادة من الامتداد، وكما أن الامتداد لا يتضمّن حركة فعلية، بل قابلية على الحركة، استنتجوا أن الطاقة التي تنتج الحركة لا يمكن أن تكون في الامتداد»[2]. لا يكاد المرء يتمنّى مراقباً أكثر ذكاء وفطنة، لكن من السهل أن نكتشف أن السبب الذي جعل هيوم يراقب اللعبة الفلسفية عن كثب هو أن نتيجة مالبرانش كانت نقطة البداية بالنسبة إليه.

يخبرنا هيوم أن هذه النتيجة أوصلت الديكارتيين إلى نتيجة أخرى، اعتبروها حتمية مطلقة. وبما أن المادة في ذاتها، وفقاً لهم، غير فاعلة بالكامل، و«مجرّدة من أي

---

[1]- D. Hume, A Treatise of Human Nature, Bk. I, Part IV, Sec. 3.

[2]- lbid., Bk. I, Part III, Sec. 14.

قدرة قد تنتج بواسطتها الحركة، أو تواصلها، أو توصلها،» القدرة التي تسبّب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا ولا بدّ أن تكون في الله. «ذلك أن الله... الذي ليس فقط خلق المادة أولاً، ووهبها حركتها الأساسية، لكنه كذلك من خلال بذل القدرة الكلية، يدعم وجودها، ويمنحها كل تلك الحركات... الموهوبة لها.» يقول هيوم، لكن إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» أو «الفاعلية» ولا فكرة عن «السببية» يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟ «لكن بما أن هؤلاء الفلاسفة استنتجوا أن المادة لا يمكن أن تعطي أي مبدأ فعّال، لأنه يستحيل اكتشاف هذا المبدأ فينا، فنفس مسار التفكير يجب أن يحتّم عليهم استثناءها من الكائن العظيم»[1].

هكذا وفقاً لهيوم، لا يمكن اعتبار السببية انتقال شيء بواسطة شيء آخر، أو انتقال شيء بقدرة الله، بل هي انتقال الذهن من فكرة، نسمّيها سبباً، إلى فكرة أخرى، نسمّيها نتيجة. تجعلنا العادة نعتقد أن الفكرة ستُتبع قريباً بفكرة أخرى، ونحن نخلط بين قوة إيماننا والقوة الطبيعية الموجودة في الأشياء. نتيجة غير قابلة للدحض فعلاً، ممّا صفع مرّة وإلى الأبد، الأمل الأخير للمدرسة الديكارتية في الحفاظ على أخف ظلّ للسببية في العالم. وهكذا بفضل بُعد النظر الفلسفي لهيوم، تمّ إغلاق الدائرة الديكارتية، لقد كانت دائرة حقاً، لأن نهايتها كانت في بدايتها، شكوكية مونتاني في البداية، وشكوكية هيوم في النهاية، وفي البين جهد هائل، يتجدّد بلا تعب على يد سلسلة من العبقريات الفلسفية والعلمية، لا لنتيجة غير محو العالم الخارجي على يد بركلي، وبالنسبة لأمثال هيوم الذي ما زال يؤمن بوجود المادة، الرفض الأخير لمبدأ السببية. كان مونتاني قد سأل، ماذا أعرف غير الذي تعلّمته عن طريق العادة؟ كان جواب ديكارت، الذهن والله والعالم

[1]- D. Hume, loc. cit.

كوضوح الرياضيات أو أكثر. لكن هندسة ديكارت حوّلت العالم إلى موزاييك من الجواهر المتمانعة تبادلياً التي لا يمكنها أن تأثّر ولا قابلية لها للتأثّر ولا تعرِف ولا تُعرَف. وبالتالي بعد تدقيق مستمرّ في هذا الجواب لمدّة قرن، اضطرّ هيوم أن يكتب نتيجته النهائية: «إن كل تفكيرنا المتعلّق بالأسباب والنتائج لم يُستمدّ من شيء غير العادة»[1].

على مستوى أعمق، كان هذا جواب مونتاني عن سؤاله الذي طرحه هو، لكن ذلك الجواب كان يتكرّر بنغمة مختلفة، ليس بلا مبالاة الإنسان المبتسم الذي لا يعرف لأنه لا يريد أن يعرف، لكن بيأس العقل العظيم، الذي يدخل في التراث الروحي لعدد كبير آخر من العقول العظيمة، وفور النظر إليه يراه يذوي في اللا شيئية. «أنا... خائف ومُربَك من تلك الوحدة البائسة التي وضعت فيها فلسفتي،» هذا ما قاله هيوم في نهاية المقالة. ألم يكن هيوم في النهاية إلا مونتاني حزين؟

لكن دعنا نشكره، على شعوره بعمق وتعبيره بإخلاص عمّا سمّاه «يأسه»[2] لقد سمع صوته فوراً أستاذ فلسفة شاب في جامعة كوينغسبرغ Koenigsberg الألمانية اسمه إيمانويل كانت الذي بدأت معه دورة فلسفية جديدة، ونحن الآن نحوّل انتباهنا إلى تلك الدورة.

[1]- ibidd., Part IV, Sec. 1.

[2]- Ibid., Part VII, Sec. 8, Conclusion.



الفصل التاسع

فيزيائية كانت

القسم الثالث
الفصل التاسع ـ فيزيائية كانت

في عام 1756 قرأ كانت Kant ترجمة ألمانية لهيوم Hume، وعندما فهم معنى شكوكيته، اهتز إيمانه بشرعية المعرفة الميتافيزيقية. وهذا ما عبّر عنه بعد سنوات في مؤلّفه «مقدمات نقدية» Prolegomena : «لقد أيقظني دايفد هيوم من سباتي الدوغمائي». إن ملاحظات هيوم النقدية على مبدأ السببية، التي عمّمها كانت ووسّعها لتشمل المنظومة الميتافيزيقية كلها، هي التي أوصلته إلى القول إن الميتافيزيقا كمعرفة إيجابية، ماتت. وهذا ما اعتبرته الصفحة الأولى من المقدّمة الأولى لنقد العقل المحض حقيقة واضحة وتامّة، لا تحتاج إلى أي دليل: «مرّ زمن تبوّأت فيه الميتافيزيقيا مركز الصدارة بين العلوم... أمّا راهناً، فكُره الميتافيزيقيا نهج، والسيّدة المسكينة، والمهملة البائسة، تشتكي مثل هيكوبا[1]: عندما كنت في قمّة الشهرة، كنت قوية بأولادي الكثر وبناتي وزوجي، أمّا الآن فأنا مطرودة، ومفلسة، ومنفية»[2].

وكما بشّر مونتاني بعصر جديد من الشك في العالم قبل ديكارت، هكذا فعل هيوم قبيل كانت: «في الراهن، بعد محاولة كل شيء، كما يقولون، وذهاب المحاولات سدى، ساد في الفلسفة سأم ولا مبالاة تامّة، وفوضى عارمة وخيّم الظلام على كل العلوم»[3]. اضطر كانت لمواجهة اليأس العامّ من المعرفة الميتافيزيقية، ولم يكن مضطراً لتنظيم ثورة؛ لأنه وجد واحدة، ولكي يحدّ من الخسائر كانت أقصر

---

[1]- هيكوبا هي ملكة طروادة وزوجة بريام وابنة ملك فريجيا ديماس أو كيسيوس أو إله النهر سانغاريوس، وفقا لهوميروس كانت أما لتسعة عشر من أبناء بريام الخمسين.

[2]- T. M. Greene, Kant Selections, Scribners, New York, 1929; p. 2. The quotation is from Ovid, Metamorphoses, XIII, 508.

[3]- Greene, ibid., pp. 2- 3.

الطرق بالنسبة إليه أن يضع حداً لها.

يُلاحظ أن الأمل أتى لكانت من نفس المصدر الذي أتى لديكارت ـ من العلم ذاته. ابتهج كانت بالنور الخافت الذي أدركه في فوضى الهندسة المعاصرة، وصار الآن يبصر في نور العلم «انطلاقة، أو على الأقل مقدّمة، لبداية إصلاح العلوم ونور جديد، بعد دراسة تطبيقية سقيمة جعلتها مظلمة، مشوّشة، وبلا فائدة»[1]. كان ثمّة تباين بارز بين الضعف الواضح للأنظمة الميتافيزيقية وحالة الازدهار التي شهدها العلم الوضعي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ولا يمكن لشيء أن يفسّر إرباك الأنظمة الميتافيزيقية غير خطأ فادح أساسي ارتكبه الميتافيزيقيون أنفسهم. فقد حافظت الرياضيات على حسن سمعتها القديمة، والفيزياء مع نيوتن تجاوزت الشهرة بكثير. وبدأ الفلاسفة يشكّكون بصدق المعرفة العلمية ذاتها، لكنهم كانوا يوسّعون مجال اليأس من الفلسفة ليشمل العلم، غير أن هذا كان موقف الفلاسفة تجاه العلم، لا موقف العلماء. وإذا أردنا اختصار المسألة ببضع كلمات نقول: كل شيء كان على ما يرام مع العلم، لكن الفلسفة كانت تواجه مشكلة. فما هي هذه المشكلة؟

اعتقد كانت، بعد سعيه الحثيث لحل المشكلة طوال خمسة عشر عاماً، أنه وجد الجواب عن ذلك السؤال. إن ما يحدّد العلم كمثال أعلى مميّز للمعرفة الإنسانية هو النقد الذاتي. فبعد إدراك صحة ما يمكن البرهان عليه، يرفض العلم كل الباقي باعتباره تفكيراً عديم الجدوى، ولذلك نتيجة مضاعفة، إن العلم في تقدّم مستمر، واحترام دائم، على خلاف الميتافيزيقا وعلم الأخلاق والدين. فهذه المجالات المعرفية لا تؤسّس حقّها في الاحترام على أدلّة نتائجها، بل على أهمّية الموضوعات التي تتطرّق إليها. لذلك رأى كانت أن هذا الموقف كان شيئاً من الماضي. فقد جاء الزمان الذي لم يعد الإنسان فيه يشعر بالاهتمام بأي فرع معرفي لأجل سموّ غايته، بل فقط لأجل سلامة براهينه. يستنتج

---

[1]- Ibid., p. 3.

كانت: «عصرنا، عصر النقد، بكل ما للكلمة من معنى، ويجب أن يُسلَّم كل شيء له. لكن الدين بقوة قداسته، والقانون بقوة سلطانه، يحاولان التملّص منه؛ ولكنهما بفعلتهما هذه يثيران الشكوك، ولا يقدران على إعلان الاحترام الصادق الذي يكنّه العقل فقط لأولئك الذين كانوا قادرين على الصمود أمام اختباره الحر والمفتوح»[1].

منذ عام 1763، في كتاب «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق» Principles in Natural Theology Inquiry Concerning the Clearness of and in Ethics كان كانت قادراً على تحديد الخطأ الأساسي الذي سبّب الظروف الفوضوية التي سادت في الفلسفة. من المهمّ ملاحظة أنه قدّم وجهة نظره حول السؤال من خلال اقتباس من المطران واربرتون Warburton (1698-1797)، الذي كان على قيد الحياة عندما استشهد به كانت. قال واربرتون لا شيء سبّب أذى للفلسفة أكثر من الرياضيات، أضاف كانت فوراً، إن تطبيق الرياضيات مرغوب جداً حيث يمكن، لكن تقليد الرياضيات كمنهج تفكير عقلي، خطير جداً عندما يجرّب في المسائل التي يستحيل استعماله فيها[2]. واتّفق أن تكون الفلسفة والميتافيزيقا بشكل خاص هي تلك المسائل. فموضوع الميتافيزيقا متعدّد ولا حدود لتغيّراته؛ لأنه كيفي. فنسبة الترليون للواحد سهلة الفهم، في حين إن تحليل مفهوم الحرية إلى وحداتها الإيديولوجية مَهمّة لم يستطع أي أستاذ حكمة القيام بها مطلقاً. إذاً، لا يمكن تطبيق منهج على موضوع لا يتناسب معه؛ هكذا يستنتج كانت أن هذا ما أدّى إلى اندثار الفلسفات الرياضية، بينما بقيت الرياضيات: «لا شك أن الميتافيزيقا تمثّل أكثر الحدود الإنسانية قوّة، لكنها لم تُكتب بعد»[3].

---

[1]- Ibid., p. 3.

[2]- I. Kant, Untersuchung iiber die Deutlichkeit der Orundsntze der natiirlichen Theologie wnd der Moral; in Kant, Werke, ed. by K, Vorlander, Leipzig, F. Meiner, Vol. V, 1; p. 126.

[3]- I. Kant, op. cit., p. 126.

عندما وصل كانت إلى تلك النتيجة، وجد نفسه عقلاً حراً تماماً، لأنه تحرّر من رياضياتية ديكارت، ولم يقع في أي خطأ. لكننا لن نعرف أبداً كم من الوقت بقي في تلك الحالة المرغوبة جداً. ربّما سنة، أو ربّما سنتين؛ لكن من المحتمل أن كانت نفسه لم يعرف أبداً متى كان حراً، ففور تخلّيه عن منهج ديكارت قيّد نفسه بمنهج آخر، كانت قاعدته الأولى، عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء الرياضيات، بل بالبحث عمّا يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر. ثم يعبّر كل واحد من هذه الإدراكات المبرهنة مباشرة عن نفسه في حُكم. والقاعدة الثانية أن نحصي كل هذه الأحكام بشكل منفصل، ونتأكّد من أن لا يكون أي منها محوياً في الآخر، بعد ذلك يمكن أن توضع الأحكام الباقية بدقّة كأوليّات أساسية يجب بناء كل المعرفة اللاحقة عليها.

ما زال بحث عام 1763، الذي حُدّدت فيه قواعد المنهج الجديد للمرة الأولى، يستحقّ القراءة لكل من يريد أن يفهم فلسفة كانت. حيث نشهد ولادة نقد العقل المحض Reason Critique of Pure في الوقت الذي لم يكن كانت نفسه يعرف أنه على وشك إبصار النور. لكنه ولد. لم يكن كانت، من خلال استبدال التعريفات المجرّدة بالملاحظة التجريبية كمرحلة أولى من مراحل المعرفة الفلسفية، في طور التحوّل من الرياضيات إلى الفلسفة، بل من الرياضيات إلى الفيزياء. كما استنتج أن: «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو نفس المنهج الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية، التي وصل فيها إلى نتائج مثمرة»[1]. في اليوم نفسه وفي نفس الدقيقة التي كتب فيها هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانت خط النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي لا تستطيع ميتافيزيقا العيش فيها. ثم تمّ تعيين علم معياري جديد قاضياً أعلى للفلسفة. لكن الميتافيزيقا لم تعد قادرة على البرهان الفيزيائي كما لم تعد قادرة على

[1]- Ibid., p. 129.

البرهان الرياضي.

لا يوجد أسهل من رؤية هذا، لكن كانت نفسه لم يستطع استنتاجه، لذا كان عليه معرفته من خلال التجربة. لقد شرع كانت بالبرهنة في نفس بحث 1763، وهو أبعد ما يكون عن الشك بمستقبل المعرفة الميتافيزيقية، أن الميتافيزيقا كانت قادرة على الوصول إلى نتائج يقينية بمستوى الاعتقاد المطلق. في زمن لم يكن يُلحظ أي فرق بين برهان المبادئ الأولى للميتافيزيقا ومبادئ أي معرفة عقلية غير الرياضيات[1]. وبقوّة هذا الاعتقاد، شرع كانت بالبرهان في صفحتين أن المبادئ الأولى للّاهوت الطبيعي قابلة لأقوى البراهين الفلسفية، ثم تابع ليبرهن في أقل من ثلاث صفحات، بقليل أن المبدأ الأوّل في الأخلاق، رغم أنه ليس قابلاً بعد لهذا البرهان، ينبغي على الأقل أن يكون قابلاً للتحصيل في الوقت المناسب[2]. يمكن للمؤلّف المستقبلي لنقد العقل المحض أن يفكّر في هذه الأوهام لأنه ما زال يؤمن بشيء من الحدس العقلي الذي يستطيع أن يفهم بواسطته الموضوعات المتنوّعة للتفكير الفلسفي. فلو فرضنا وجود حدس عقلي بالمكان، والزمان، والنفس، والله، يبقى المنهج الفيزيائي لنيوتن قابلاً للتطبيق على هذه الموضوعات. لكن كانت قضى بعض الوقت حتى يدرك أن الشكل الأوحد للحدس الذي يمكن بلوغ الحقيقة الواقعية به كان الحدس الحسي. ولم يكن ذلك قد اتضح تماماً حوالي عام 1770، عندما كتب أطروحته حول صورة ومبادئ العالمين المحسوس والمعقول، غير أن الاكتشاف كان وشيكاً. قال كانت في الأطروحة، إن كل ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما irgendwann irgendwo und[3]، بيد أنه لم يكن قد رأى بعد أن موقفه سيؤدّي إلى رفض الميتافيزيقا، بل على العكس قدّم تحليلاً عميقاً جداً ونيّراً كيف يجب أن يكون منهج الميتافيزيقا. لكن لم يكن يحقّ له استخدامه، وما لبث أن جاء الوقت الذي

[1]- ibid., pp. 135- 141.

[2]-Ibid., pp. 141- 146.

[3]- I. Kant, De mundi sensibilis…, Vol. V, 2; p. 125.

اعتقد فيه كانت أن نيوتن كان على وشك الانتصار.

لقد أدرك كانت تلك الحقيقة في بداية مرحلة الصمت التامّ الممتد من عام 1770 لغاية نشر نقد العقل المحض عام 1781. حيث أصبح واضحاً حينئذ أنه لم يعتبر منهج نيوتن المنهج الوحيد الصحيح فحسب، ولكنه أيضاً سلمّ بأن واقع العالم كان كما وصفه. لذا شكّل نقد العقل المحض وصفاً إبداعياً لما ينبغي أن تكون عليه بنية العقل الإنساني كي يفسّر وجود فهمٍ نيوتوني للطبيعة، معتبراً هذا هو الفهم الصحيح للواقع. وهذا أوضح ما يبيّن الضعف الأساسي للفيزيائية كمنهج فلسفي. لذلك لن يستمرّ العقل المحض كما وصفه كانت أكثر من فيزياء نيوتن، التي كانت وضيفتها المناسبة التبرير، إذ اعتبر نيوتن وجود المكان والزمان المطلقين ضرورات لازمة لفيزيائه[1]، وبالتالي، قرّر ضرورة نسبة شكلين من الحدس الحسي للإنسان هما: المكان والزمان، اللذان تكون فيهما كل موضوعات المعرفة معطيات للفاهمة. وبما أن عقولنا تطابق نفسها مع هذه المعطيات، إذاً يمكنها أن تشكّل معرفة صحيحة علمياً، وبالعكس عندما تطبّق نفسها على مجرّد تمثّلات ذهنية لموضوعات ممكنة، فإنها لا تشكّل مفاهيم الأشياء، بل مجرّد أفكار، وبما أن هذه الأفكار بلا موضوعات، فهي لا تشكّل معرفة علمية، بل ذلك التفكير الوهمي الذي نسمّيه ميتافيزيقا.

يصعب اتقان اللغة التقنية لكانت، لكنها تساعد كثيراً بالنسبة لمن اتقنوها ذات مرة. إذاً، فلنقل معه إن للإنسان ملكة حسّ وملكة فهم، وملكة الحسّ بذاتها تدرك الحقائق المفترضة مباشرة عن طريق صورتين قبليتين a priori ـ المكان والزمان. يقال لهاتين الصورتين قبليّتان a priori لأننا لا نستنبطهما من الأشياء، بل نفرضهما على الأشياء؛ وبالتالي فإن صور معرفتنا عن الحقيقة تجعلها موضوعاً للمعرفة، وهذه

[1]-I. Newton, Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World, ed. by Fl. Cajori, Cambridge University Press, 1934; Def. VIII, Scholium, n. 1 and 2. 230

الصور أيضاً هي صور التجربة بذاتها. وهكذا فإن فاهمتنا مزودة بمبادئ قبلية، مثل مفاهيم الجوهر، أو السببية، التي ترتبط بواسطتها الموضوعات المختلفة المعطاة لنا بالمكان والزمان.

مبادئ الفهم هذه ـ التي تُسمّى مقولات ـ ليست مشتقّة من الأشياء، بل من المكان والزمان ذاتهما، كما يقول كانت، إنها متعالية بالنسبة إلى الأشياء، وهذه المبادئ لا تُستنتج عن طريق التجربة، بل تصنعها. هذه هي خاصية مبادئ الفاهمة، فلأنها شرط كل تجربة حسية، يحتمل أن تكون مصدر كل وهم خطير. وكما أنها تتعامل مع الموضوعات المدرَكة فعلاً، فإنها تقدر على التعامل مع مفاهيمنا للأشياء، كما لو كانت المفاهيم بذاتها أشياء حقيقية – وهي ليست كذلك. هكذا تكون الطبيعة المتعالية لمبادئ الفاهمة مصدر ما يسمّيه كانت الوهم المتعالي. إنه وهم لأنه عوضاً عن ربط الموضوعات الحقيقية معاً عن طريق المفاهيم، فإننا نربط المفاهيم معاً عن طريق الأفكار المجرّدة، ومع ذلك نحن نعتقد أننا ما زلنا نتعامل مع المفاهيم. إنه وهم متعالٍ لأن نفس إمكانه ناجم عن حقيقة أن مبادئ الفهم الإنساني ليست مقتبسة من أي موضوعات جزئية، بل متعالية بالنسبة لكل الموضوعات الممكنة. وعندما تنطبق هذه المبادئ على الحدوس الحسية، فإنها تولّد المعرفة العلمية، التي هي الفعل الصحيح للفاهمة، وعندما تنطبق على المفاهيم العلمية، تولّد الأفكار المجرّدة، والميتافيزيقا، التي هي العمل المناسب للعقل. وعندما تجرّد الميتافيزيقا من الموضوعات الحسية، تكون الميتافيزيقا ضرورية وفارغة في نفس الوقت، إنها ضرورية، لأننا لا نستطيع أن نوقف فاهمتنا أو نمنعها من التفكير في الفراغ، وهكذا تتحوّل إلى عقل سيبرهن على كل شيء. لكنها فارغة أيضاً، لأنها ستبرهن على كل شيء مثل: إن الله موجود وإن الله غير موجود، وإن النفس موجودة والنفس غير موجودة، وإن في العالم وحدة وليس في العالم وحدة. وحالما «تتسامى» مبادئ الفاهمة «فوق

كل حدود التجربة وبالتالي تسحب نفسها من الاختبارات التجريبية،» يصير العقل «ميدان المجادلات التي لا تنتهي والتي تسمّى ميتافيزيقا»[1].

رسم لنا كانت في كتابه Prolegomena مسار التفكير الذي أوصله إلى هذه النتائج. والذي بدأ عندما قطع هيوم أوّلاً ما يسمّيه كانت «سباته الدوغمائي». ومن خلال تعميم ملاحظة هيوم المتعلّقة بمبدأ السببية، استنتج أن المعرفة العلمية مستحيلة حتماً ما لم تُعتبر هذه المبادئ صادرة عن فهم خالص، لا مستقاة من التجربة ـ وهنا كانت غلطة هيوم[2].بهذا التحوّل من التجربة إلى الشروط العقلية للتجربة، أمل كانت بالوصول إلى نتيجة ثلاثية: أولاً، أن ينقذ العلم من الشكوكية؛ ثانياً، أن يخلّص الميتافيزيقا من ادّعائها عنوان المعرفة الموضوعية؛ ثالثاً، أن يوضح أن الميتافيزيقا، وإن كانت مجرّد وهم، فهي وهم لا مفرّ منه.

وهكذا عندما واجه كانت الأسئلة التي لا يمكن تجاهلها ولا الإجابة عنها منطقياً، لم يكن أمامه خيار إلا أن يجد تسويغاً، وجواباً، خارج نظام المعرفة العقلية. كان يمكن لرجل قرأه كانت وحفظ درسه بدقّة أن يقترح على الأقل مخرجاً محتملاً من المتاهة. حيث توجد رمزية عميقة في الحقد الشخصي المجنون الذي يكنّه جين جاك روسو لهيوم؛ كان حقد روسو مثيراً للشفقة، لكنه اختار موضوعه بدقّة لا تخطئ. كانت شكوكية هيوم تجسيداً للعقل المدمّر لمبادئ المعرفة الفلسفية والأخلاق. وكان احتكام روسو للمشاعر، والضمير الأخلاقي، ضد العمى الطبيعي للعقل، بالنسبة لكانت الإيحاء بالنظام الأخلاقي المستقل كلياً والمحتوى ذاتاً. «أيها الضمير، أنت الفطرة الإلهية... أنت القاضي المعصوم للخير والشر[3]...»، إن التعجّب الذي عبرّ عنه روسو في

[1]- Greene, Kant Selections, p. 2.

[2]- Kant›s Prolegomena, trans, by E. B. Bax; London, 1883; pp. 67-.

[3]- J. J. Rousseau, Profession of Faith of a Savoyard Vicar, trans, by O. Schreiner, New York, 1889; p. 64.

أحد كتبه الشهيرة؛ «أيها الواجب! اسمك القوي والسامي...» عبّر عنه كانت في كتاب نقد العقل العملي[1]. بعد الفشل في التبرير المنطقي للأخلاق، وافتراض أن الأخلاق لا تنفصل عن الحياة الإنسانية، لا يوجد ما يمكن فعله غير افتراض الأخلاق حقيقة مبررة ذاتاً، ولكن عندما لا تنبعث الأخلاق ممّا نعرفه، تصبح حرّة في أن تنصحنا بما علينا الإيمان به. لقد كان كانت بتبنّيه للشعور الأخلاقي لدى روسو، يلزم نفسه بقبول لاهوت روسو الطبيعي، الذي لم يكن مبرّراً منطقياً لكنه كان ضرورياً أخلاقياً. وبعد تحرّر الأخلاق من الميتافيزيقا، تبدأ بإملاء ميتافيزيقا خاصّة بها، وتظهر الأخلاقوية في المشهد. إن المبدأ الكانتي في سيادة العقل العملي هو حالة واضحة من الأخلاقوية، واحدة من المهارب من الشكوكية للذين يئسوا من الفلسفة.

تعني سيادة العقل العملي أن على العقل العملي وصف بعض القضايا الإيجابية، رغم أنها غير مبرهنة منطقياً، لأن حقيقتها مفترضة من خلال تفسير الحياة الأخلاقية. فالحقيقة الأساسية في الأخلاق هي الشعور بوجوب فعل بعض الأمور، وبوجوب اجتناب بعض الأمور الأخرى. ويمكن للعقل أن يعلّمنا ماذا يجب أن نفعل، بيد أن وجوب فعل بعض الأشياء حقيقة يمكن ملاحظتها ووصفها، ولكن لا يمكن البرهان عليها. والاسم الصحيح لتلك الحقيقة هو الواجب. فنحن نسمّي ضرورة الفعل، التي يتعرّف عليها أي ذهن مفكّر، واجباً، لا الفعل الذي يكون في انسجام مع القانون الأخلاقي فقط، بل الاحترام الخالص للقانون الأخلاقي، باستقلال عن الألم أو اللذة الذي يمكن أن نشعر به في فعلنا هذا.

الدلالة الأولى التي يحتويها فعل الواجب هي وجوب أن نكون مدركين لقدرتنا على إنجازه. فربّما كان فعل الواجب المحض، من دون دوافع شخصية، استحالة سيكولوجية؛ لكن الرغبة في الانصياع للقانون الأخلاقي لأنه قانون يجب على الأقل أن يدخل في

[1]-Greene, Kant Selections, p. 330.

تكوين قراراتنا الأخلاقية. ولكي لا تكون كلمة «يجب» خالية من المعنى، فما يجب علينا، لا بدّ من أن نكون قادرين عليه أيضاً. إذاً، أن يكون المرء قادراً على حكم نفسه وفقاً للقانون هو أن يكون حراً. بالتالي، يجب أن تفترض الحرية أولاً كخاصية لإرادة كل المخلوقات العاقلة[1].أضف إلى ذلك، بما أن الإنسان ليس حراً بوصفه جزءاً من العالم المحسوس، حيث تميل فاهمته لفهمه محتوماً تماماً، فمن المفترض أن الإنسان، كفاعل أخلاقي، هو عضو في عالم آخر، خالص الوضوح، حيث لا دوافع حسّية يمكن أن تتدخّل في تفسير الأخلاق. من هنا نحن نواجَه بضرورة قبول بعض المواقف النظرية المرتبطة بالعقل العملي على نحو غير منفصل، كلياً «معزول عن أي استشراف ممكن للعقل النظري»[2]. تفترض إرادة الفعل المنبعثة من الاحترام الخالص للواجب إمكان وجود نظام أخلاقي كامل، فإن كان هذا النظام مستحيلاً في هذه الحياة، فيجب أن يكون ممكناً في حياة أخرى، من هنا نستنتج أن النفس خالدة. من جديد، إن هذه الحياة الأخلاقية الكاملة، التي لا يعيقها النزاع الذي لا يتوقّف بين العقل والإحساس، محكومة بالحصول على السعادة – سعادة لا كغاية للأخلاق، بل تنبع منها. وما هو القانون الأخلاقي الذي يسبّب السعادة الأبدية إن لم يكن الله؟ هكذا يفترض العقل العملي وجود الله، وهذا يعني أن العقل العملي مجبر على افتراض وجوده، رغم أن العقل التأمّلي، أو النظري لا يمكن أن يعرف شيئاً عنه[3]. يتّضح، أن سيادة العقل العملي هي أكثر من صيغة مجرّدة؛ لأن الأخلاق موكلة بضرورة حلّ المشاكل من دون الاستعانة بالميتافيزيقا. إذ ما كان الميتافيزيقيون يعتقدون أنه حق، فإمّا أنه لا يمكن إثباته، أو لا يمكن دحضه؛ لكن العقل العملي يحتاجه، بالتالي، فهو آمن من الهجمات المحتملة من الشكوكية، وسلامته محميّة تماماً بعدم الإلزام العقلي.

---

[1]-Ibid., p. 335.

[2]- ibid., p. 356.

[3]- Ibid., p. 360.

لم تكن الفيزيائية المضاف إليها الأخلاقوية موقفاً مجهولاً ولا مستحيلاً؛ لكن كان لها صعوباتها. فقد تصوّر كانت مذهبه كاملاً بطريقة تفي بمطلب مسلّمتين: فيزياء نيوتن ممكنة، والواجب الأخلاقي ممكن. الفلسفة التي تفهم بهذه الطريقة تنجح عادة في تنفيذ برنامجها، لكن كما هي محكومة تماماً بمسلّماتها والتزاماتها الخارجية، تبقى عناصرها المكوّنة بالضرورة أكثر أو أقل ترابطاً. فرغم جهود كانت لمضاعفة الروابط الداخلية بين الأجزاء العديدة لمذهبه، لم ينجح مطلقاً في منحه وحدة عضوية، فالمسألة لم تكن مسألة ذكاء، أو عبقرية؛ بل هذا ببساطة ما لا يمكن فعله. لم تستطع الكانتية بسبب تحلّلها من الميتافيزيقا، النمو من الداخل كشجرة؛ لأنها لم تنبت داخلياً، بل نسخت نماذج من الخارج، يمكن للكانتية أن تكون فقط مجموعة من التكيّفات المتبادلة غير المترابطة.

عندما استعرضت العقول الكبرى الكانتية، ظهرت الكانتية كبنية عالية المقام، لكنها خالية من الضرورة الداخلية. كان هناك فجوة أولى، في داخل نقد العقل المحض نفسه، بين ملكة الحسّ وملكة الفهم. هذان المصدران للمعرفة ليسا متمايزين فحسب، بل هما متغايران، رغم انتمائهما لنفس الذهن. يمكننا أن نفهم عدم القدرة على إيجاد جذر مشترك في نفس الذهن الذي نبعا منه. لكن إذا لم يكن الاشتراك موجوداً، فكيف للمتمايزين كلياً أن ينجحا في العمل معاً، كما يعملان بنجاح في الرياضيات والفيزياء؟ بالطبع قرأ كانت السؤال، لكنه لم يُجب، بل لم يقدر على الإجابة عنه. لم يُجب لأن السؤال لم يكن سؤالاً للنقد الذي يتعامل فقط مع الشروط القبلية a priori للمعرفة الإنسانية، بل سؤال للميتافيزيقا التي تتعامل مع الأسباب القصوى للحقيقة. لكنه لم يكن قادراً على الإجابة، لأن إرجاع الإحساس والفاهمة إلى المصدر نفسه سيزيل التمايز بينهما، وعندها ستصبح المعرفة التجريبية مستحيلة، ولن يكون فرق بين الفيزياء والميتافيزيقا، باختصار، ستكون النتيجة النهائية لنقد

العقل المحض، المثالية الميتافيزيقية.

لكن ثمّة فجوة أخرى، وربما أوسع وأعمق، بين النقدين. تنمّ عن جهل في نقطة الاختلاف لاتّهام كانت بأنه لم يقل في الثاني ما قاله في الأول. فلو فعل ذلك، ما كنا حتى لنفتح كتبه. ما افترض في نقد العقل العملي لم يحوّله كانت إلى موضوع للفاهمة. إذ إن افتراض الله كلازم للواقع الأخلاقي لا يؤدّي إلى معرفة أن الله موجود. فالصعوبة مخفية بعمق أكثر في مذهب كانت. ووفقاً لنقد العقل المحض، الطبيعة نسق من الجواهر المحتومة تماماً بمبدأ السببية، ومهما كانت بذاتها، لا يمكننا إدراكها بطريقة مختلفة. من جهة أخرى، يؤكّد نقد العقل العملي، أن الواجب يفترض الإرادة الحرة المستقلة، القادرة على القرار الذاتي والمتحرّرة من الحتمية الطبيعية. هذه فعلاً، نقطة لقاء النقدين: لأن عالم الحدس الحسي خاضع للضرورة، ولا يمكن للدوافع الحسية أن تدخل فعلاً أخلاقياً من دون تقويض حريته وأخلاقيته معاً. لم تكن الصرامة الأخلاقية لكانت التي أدّت إلى اعتبار اللذة والواجب متنافرين، مجرّد نتيجة لتَقَوية سبنسر (يمكن القول هنا، تطهيرية)، بل فُرضت عليه كنتيجة ضرورية لنقده الأول. وبالتالي إذا كان المذهب غير مترابط لا يترتّب شيء على عدم ترابطه، لكن عندما تبدأ الصعوبات الاعتباطية بالتراكم بسبب نفس ترابط المذهب، فلنا كل الحق في السؤال عن الخطأ الموجود فيه. هنا بالفعل، كانت الصعوبات مرعبة، حيث نتج عنها تناقض جذري بين الإنسان الذي يعيش بأمر الطبيعة، والإنسان الذي يفعل بأمر الأخلاق. لكن في النهاية، لا بدّ أن يكونوا نفس الإنسان. فلأي سبب، ونتيجة لأي خطيئة أصلية غير مخبر عنها، يحكم على الإنسان بوصفه مواطناً حراً في العالم بالعيش في عالم المادة المحتوم بهذه الدقّة؟ وإذا كان هو ذاته سبب هذه الحتمية، فلماذا ينبغي لفهمه أن يثير أن الضرورة السببية هي العائق الدائم أمام إرادته الحرّة؟ وإذا كنا نحن من شكّل الطبيعة لتكون كما هي، فلماذا جعلناها عائقاً أمام أخلاقنا؟ في الحقيقة، يبدو

الصراع الدرامي الدائر في داخلنا بين قانون الطبيعة وقانون الأخلاق شديد الشبه بـ»رسالة إلى أهل روما» لكن في ثوب فلسفي. وهكذا بسبب رفض كانت التمسّك بالنتائج الميتافيزيقية على أسس ميتافيزيقية، كان مضطراً للانسحاب من الميتافيزيقا إلى الأخلاق، ومن الأخلاق إلى اللاهوت.

لقد عاش طويلاً بما يكفي ليتبيّن، على الأقل من بعيد، ما كان يمكن أن تكون النتيجة العادية لوظيفته الفلسفية. فعندما نقرأ الملاحظات التي نشرها أريش أديكس Erich Adikes عام 1920 تحت عنوان Kant‘s Opus Posthumus نُدفع إلى الشك بأن كانت لو عاش فترة أطول كان يمكن في النهاية أن يفسح المجال لنوع من الميل الصوفي. إذ بعد أن بيّن في شبابه أننا لا نعرف شيئاً عن الله، بدأ كانت العجوز بالشك أنه قد يكون هو نفسه الله: «الله ليس كائناً خارج نفسي، بل هو مجرّد فكرة في داخلي. الله هو العقل العملي المشرّع لذاته أخلاقياً. إذاً، الله فقط في داخلي، وحولي وفوقي.» والله الذي هو فينا وفوقنا، كالقانون الأخلاقي ذاته، هو إما أنه لا شيء أو أنه هو السلطة التشريعية للعقل العملي فينا. يقول كانت «يمكن أن يبحث عن الله فينا فقط.» و: «هناك كائن فيّ، رغم أنه متميّز عنّي، يلزمني بعلاقته بالسببية الفاعلية، والتي هي ذاتها حرة، أي ليست خاضعة لقانون الطبيعة في المكان والزمان توجّهني إلى داخلي (تبرّر أو تدين)، وأنا كإنسان، نفسي هذا الكائن. إنه ليس جوهراً خارج الأنا، والأغرب من كل شيء أن السببية هي التصميم على الفعل بحرّية، وليست ضرورة طبيعية»[1]. يا لها من متاهة فيزيو-لاهوتية! كان نيوتن سيتفاجأ لو رأى هذه النتائج منبثقة من منهجه. الفلاسفة الذين أغروا بتضليل العلم الوضعي ينهون حياتهم دائماً في عالم غريب الأطوار – إنه عقوبة على أخطائهم؛ لكنه لا يحصل لهم أبداً لأن فلسفتهم هي الغريبة الأطوار – إنها مكافأة على أمناتهم.

[1]- ibid., pp. 373- 374.

مع ذلك، يبقى هناك عقوبة أخرى لهم – تلاميذهم. في البدء، لا يجد الأستاذ والتلاميذ إلا السعادة الخالصة في علاقتهم الحميمة. من ذا الذي يستطيع قراءة تلك الصفحات من يوميات فيخته من دون انفعال حيث يقول لنا الشاب فيخته Fichte المعدم والمجهول، كيف لجأ إلى كانت العظيم وطلب منه نصيحة ومالاً. لم يكن لدى كانت مال، لكنه نصحه. ولكي يجذب انتباهه، كتب فيخته نقد كل الوُحي All the Revelations a Critique of، وأرسله إلى كانت كرسالة توصية. يا لها من فرحة عندما أعلن كانت أنه يجب أن يُطبع! أراد فيخته أن ينقّحه؛ لكن كانت قال: «لقد أجدت كتابته.» سأل فيخته نفسه في يومياته «هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟» «ولكن كانت يقول ذلك»[1]. ما ينهي علاقة صداقة كهذه عادة هو عندما يعتبر الأستاذ نتائجه نتائجاً، يتلقاها تلاميذه كمقدمات، لكن نتائج التلاميذ لا يمكن أن تكون أبداً نتائج الأستاذ.

في حالة كانت الخاصة، إن الهوة التي تركت مفتوحة من خلال نقد العقل المحض بين ملكة الحس والفاهمة كان يلزمها جسر. إنها الحركة الضرورية جداً التي قام بها رينهولد Reinhold منذ عام 1789. فعندما عالج فيخته نفس المشكلة، وحلّها بطريقة رفع لها رينهولد قبعته وانحنى للحلّ. أبقى كانت على قبّعته وتذمّر. فكما فهم فيخته إرادة نقد العقل العملي بوضوح كانت تمارس سيادتها وعوضاً عن أن تكون ملحقة بنقد العقل المحض، كانت تعيد بناءه. حاول فيخته في كتابه المبادئ الأساسية لعلم المعرفة the Science of Knowledge Fundamental Principles of الصادر عام 1794، أن يستنتج ملكة الحس وملكة الفهم من الإيغو Ego، أو «الأنا» التي تُعتبر مصدرهما. فالأنا بالأساس هي الإرادة، التي تجد نفسها محدودة من الخارج بالعالم المادي. ولكي تحرّر نفسها من تلك المحدودية، تخلق الأنا عالم الحس والفهم كبديل للحقيقة غير المفهومة.

[1]- H. Heine, De lAllemagne depuis Luther, Pt. II; in Revue des deux rnondes, 15 dec. 1834; Vol. IV, p. 654.

بالطبع، ما زالت الأنا محدودة، لكن بما أنها خلقت العائق الجديد، فهي على الأقل سيدة قيودها نفسها. بقوة ذلك الاختزال الأول، يصبح التوفيق بين النقدين سهلاً. لا يوجد تعارض بين الضرورة الطبيعية وبين حرية الإرادة، لأن حرية الإرادة هي سبب تلك الضرورة. وبالضبط كما أن الأنا خلقت الطبيعة، تستطيع دائماً إعادة صياغتها وتحرير نفسها أكثر فأكثر من ذاك الحدّ المفروض ذاتاً بإعطائها قابلية فهم أكثر فأكثر. إن معرفتنا المتدرّجة بالطبيعة هي تحرّرنا التدريجي منها.

بعد الوصول إلى هذه النتائج، كان لا يزال أمام فيخته مشكلة تحتاج إلى حلّ. كيف يمكن لعالَمَي الحس والفهم، المخلوقان للأنا، أن يكونا متشابهين بالنسبة لنا جميعاً؟ أجاب أن التوافق بين منتجات الإرادات الفردية هو نتيجة الإرادة الواحدة الأبدية اللامتناهية، التي تخلق العالم في أذهاننا، وبأذهاننا. كانت هذه النتيجة غير المتوقعة لنقد العقل العملي وحشاً فلسفياً مهمّاً – الإرادة السبينوزوية. تلا ترنيمة روسو للضمير وترنيمة كانت للواجب، ترنيمة فيخته للإرادة: «الإرادة المتعالية والحية»! التي لا تسمّى باسم، ولا تحاط بفكر! يمكنني أن أرفع نفسي إليك، فأنت وأنا لسنا منقسمين. اسمع صوتك في داخلي، ويتردّد صدى صوتي فيك»[1]. كتب فيخته لشلنغ في عام 1799، ما لم تعنِ فلسفة كانت هذا، فهي بلا معنى، ولكن هناك كانتي آخر وهو فوربرغ Forberg الذي كتب من جهته: «يميل فيخته للتأكيد، والتكرار، أن نظامه ليس إلا نظام كانت. مع ذلك فقد اكتشفت، وأنا في موقع المتأكّد، أن لمؤسس النقد نفسه رأي آخر»[2].

عندما كان كانت يتنصّل من فيخته، كان شلنغ Schelling الشاب تلميذ فيخته المفضّل. وعندما نشر كتابه نسق المثالية المتعالية System of Transcendental Idealism عام 1800، كان شلنغ مقتنعاً أن كتابه لم يكن إلا تاكيداً على مذهب

[1]-Fichte, The Vocation of Man, Bk. I l l , 3; in B. Rand, Modern Classical Philosophers, p. 530.

[2]- X. Leon, Fichte et son temps, A. Colin, Paris, 1922; Vol. I, p. 415.

أستاذه. لم يرد معرفة سبب جاهزية الإرادة التامّة لتحدّ نفسها بالعوائق المادية. وكان جوابه أن الإرادة هي الفنّان الذي تريد أفكاره الواضحة أن تجسّد نفسها في حقيقة مادية. فالعالم تحفة فنية، وفلسفة الفن، أو علم الجمال، هو حجر الزاوية للفلسفة. ظهرت أصالة المذهب الجديد عام 1801، عندما نشر شلنغ كتاب فلسفة الطبيعة Philosophy of Nature عام 1802 كتب فيخته إلى شاد schad أن شلنغ لم يفهم مطلقاً فلسفته. كان شلنغ متفاجئاً جداً، لكنه شعر بغضب عارم في عام 1806، عندما اضطر لاّتهام فيخته بسرقة سلسلة طويلة من فرضياته من كتابه فلسفة الطبيعة Philosophy of Nature يا لهذا النصر! لقد استنتج شلنغ بشكل صحيح جداً هذه النتائج من نفس مبدأ فيخته، الذي كان بعد أربع سنوات، مجبراً على الاقتباس من نفس الكتاب الذي أنكره علناً[1].

الرجل الذي قيّض له أن يجلب بعض النظام في هذه الفوضى هو هيغل. مؤلّف مقالة «عن الفارق بين نسق فيخته ونسق شلنغ» On the Diffrence Between the System (That of Shelling (1801 of Fichte and، كان على معرفة عميقة بالنسقين وكان يأمل بإيجاد مخرج منطقي من هذه التناقضات. لقد اكتشفه، وكشفه للعالم في كتابه فينومينولوجيا الروح Phenomenology of Mind عام 1807. بعد سنوات عدّة، وهو في سرير الموت، قال هيغل ببعض الكآبة: «لم يفهمني إلا رجل واحد، وحتى هو لم يفهمني».

ووجه هيغل بمشكلة التوفيق بين عدد كبير من الأنطمة الميتافيزيقية، وكان في نفس الوضع الذي كان فيه نيكولاوس كوسانوس في القرن الخامس عشر. بعد وصفه لما يسمّيه حالة الوعي «اللاسعيد» أو «المملوء أسىً» الذي ينشأ جرّاء هذه التناقضات، تابع ليبيّن أن هناك مواقف نموذجية في الفلسفة، يمكن وصفها بموضوعية بالظاهرة العقلية، التي كانت حصرية إثبات ذاتها أساساً للشر. كل موقف نموذجي

[1]- X. lAoa, op. cit., Vol. II, pp. 501502-; Paris, A. Colin, 1924.

يسعى لإثبات نفسه أنه صحيح، غير أن إثبات أنه صحيح، لا يعني أنه الحقيقة. «الحقيقة هي الكل»، والكل بنفسه هو الطبيعة، التي تصل إلى «تمامها من خلال عملية تطورها»[1]. وعندما وصل هيغل إلى هذه النتيجة، توجّه مباشرة إلى مصدر كل هذه التناقضات الميتافيزيقية وعندما وجدها في التناقضات الكانتية في العقل المحض، حاول باستشراف عميق أن يستخرج منها علاجاً للنزاع الفلسفي الذي سبّبته. الطبيعة ليست إلا التجلّي الخارجي للفكرة المطلقة والداخلية، التي تعبّر عن نفسها في المكان والزمان وفقاً للقانون الديالكتيكي. مثل فكرة أفلوطين، الفكرة التي «تعزل» نفسها في الطبيعة لإعادة إيجاد طريقها من خلال اللحظات المتتالية في تحققها الديالكتيكي. كل عبارة من عبارات التضاد الواقعي تصبح كذلك خطوة ضرورية نحو إثبات الذات النهائي للفكرة. كان هذا ضربة معلّم، لكنها استلزمت الاعتراف المفتوح بأن التناقض كان في أصل الواقع. يجب أن يكون التناقض في كل مكان في الأشياء من أجل تحويل تناقضات الفلسفة إلى صورة حقيقية للواقع.

للوهلة الأولى، لم يكن في هذا الموقف ما ينذر بالخطر. لم يكن إلا «جهل يتعلم» وحالة إضافية من الشكوكية المؤسّسة على الدوغمائية. لكن عندما برّر هيغل موقفه في موسوعة العلوم الدقيقة of Exact Sciences Encyclopedia الصادر عام 1817، وبعد ذلك في كتاب فلسفة القانون Philosophy of Law الصادر عام 1821، كان تأثير التعليم الجديد في الحياة العملية ظاهراً فوراً. الحقيقة هي الكل، لكن الإدراك التدريجي للكل يفترض تجاوزاً تدريجياً لكل التناقضات الجزئية التي ينبغي لوحدتها أن تنشأ منه. وطلما أننا نتعامل مع تفكير مجرّد، فتلك لعبة ديالكتيكية صعبة، أن تفترض الأطروحة thesis، التي تُثير نقيضة antithesis، ثم يختفي الاثنان سريعاً في وحدة التوليفة synthesis. ثمّة لذّة في مراقبة التوليفة، التي تتحوّل إلى أطروحة، تثير من

[1]-J. LoewenDerg, Beget Selections, Scribners, New York, 1929; p. 16. 9A4i

جديدة نقيضة، ويستمر الأمر إلى ما لا نهاية. حتى أنني أسلّم أن هناك انفعالاً حسّياً في مراقبة التقدّم التدريجي للفكرة الرئيسية تجاه تحوّلها إلى واقع. لكن لا ينبغي نسيان أن التناقض هو نفس المادة التي صنع منها العالم. إذا فهم كجزء من كل شيء جزئي بذاته غير مفهوم، بالأحرى، بذاته، إنها ليست إلا تأكيد ذاتي مؤسّس على نفي الباقي، ومرفوض من الآخرين. إذا كان تحقيق الفكرة هو مسير الله من خلال العالم، فطريق الإله الهيغلي مبعثر بين الركام.

في النظام الميتافيزيقي الذي يشتمل على كل الواقع، لا يختزل هذا التعليم نفسه إلى مجرّد أفكار، بل هو ينطبق على الأشياء. وبالتالي يصبح النزاع بين الفلسفات صراعاً بين الفلاسفة؛ «ميدان المجادلات التي لا تنتهي» والتي وصفها كانت باسم الميتافيزيقا معركة الإنسان، حيث كل فيلسوف، بوصف لحظة خاصة للقانون الكلي، لا بدّ أن يكون نقيضة للآخر، لغاية أن ينحلّ الاثنان في توليفة ثالث. وما هو تناقض بين الأفكار هو حرب بين البشر، والحرب ليست أمراً عرضياً في هذا العالم. إنه القانون. الواقعية التدريجية للأفكار الرئيسية للعالم تستلزم خضوع الأفراد لوحدة الدولة. الدولة المثالية تنتج وحدتها تدريجياً من خلال التعارضات الضرورية بين الدول الجزئية. الدولة إذاً، كما يقول هيغل: «مسير الله عبر العالم»[1] وهناك من جديد طريق الله مبعثر بين الركام.

لا يمكن أن تكون خلاف ذلك. في التعليم حيث الفلسفات ما هي إلا تعابير مجرّدة عن الحضارات التي انبثقت منها، وهذه الحضارات تعبّر فقط عن الأفكار الجزئية للدول الموازية. وبالتالي، فيما يتعلّق بالتناقض، كل دولة هي فرد، و»الفردانية تحتوي النفي في جوهرها.» حتى الاتحاد الكونفدرالي للدول، «بصفته الفردانية لا بدّ أن يخلق معارضة وهكذا يولّد عدواً.» في هذا العالم، التعبير الواقعي عن القوة الديالكتيكية التي تعارض في شروطها المتعدّدة هي الجندي المسلّح: يقول هيغل،»طبقة العسكر،

[1]-Ibid., p. 443.

هي طبقة الكليانية»[1]. هناك شيء مذهل حول الفلسفة، كما يبرهن هيغل، التي يكون فيها حتى السلاح ليس اختراع صدفة، لكن الاكتشاف الضروري للسلاح غير الشخصي الذي يسمح للدول، إذا أخذت ككليات، الشروع بحروب غير شخصية ضد دول أخرى، أيضاً مأخوذة ككليات. يبدو أن الأساتذة ذوو العقول المتحرّرة الذين علّموا نسبية هيغل في الجامعات يعتقدون أنها مدرسة التسامح، التي يمكن للتلاميذ أن يتعلّموا أن فيها مكاناً لكل شيء، لأن كل شيء صحيح بطريقته الخاصة. لكن هذا ليس نسبية هيغلية، إنها اللاتفريقية الفلسفية. إن النسبية الهيغلية الدوغمائية تعلّم شيئاً مختلفاً تماماً، وهو إذا أخذت بذاتها، لا يمكن لجزئي أن يؤكّد ذاته بشكل صحيح إلا من خلال تدمير آخر، حتى يتدمّر هو بذاته. يقول هيغل، «الحرب ليست حادثاً» بل هي عنصر «حيث الخاصية المثالية للجزئي تتلقّى حقها وواقعيتها»[2]. هناك في الحقيقة والواقع أفكار قاتلة، لكن الدم الذي تتحمّل مسؤوليته لم يسفك بعد. مع ذلك كانت هذه آخر كلمة للهيغلية والنتيجة الضرورية للمدرسة التي تقيّد العقل في فضاء العلم المحض، والفلسفة المستعبدة لسطوة الإرادة العمياء.

---

[1]- ibid., p. 465.

[2]- Ibid., p. 464.

الفصل العاشر

سوسيولوجية أوغيست كونت

الفصل العاشر

سوسيولوجية أوغيست كونت

في اليوم الثالث من شهر دانتي Dante في السنة السادسة والستين من الأزمة الغربية الكبرى، كان الفيلسوف الفرنسي أوغيست كونت على وشك إتمام لائحة المائة وخمسين مجلّداً التي تشكّل مكتبته الوضعية. واليوم الثالث من شهر دانتي في الروزنامة الوضعية Positivist calendar، هو عيد رابيليس[1] Rabelais. لم تكن المكتبة الوضعية أمراً تافهاً؛ بل كانت فهرساً للكتب التي تعتبر قراءتها ضرورية وكافية لاكتساب كل المعارف اللازمة للاحتياجات الاجتماعية. ثلاثون مجلداً من الشعر، وثلاثون مجلداً من العلم، وستون مجلداً من التاريخ، وثلاثون مجلداً ممّا يسميه كونت توليفة، يصبح المجموع مائة وخمسون مجلداً. أُدرجت الأعمال الفلسفية في تلك المكتبة بين مجلدات التوليفة الثلاثين، وهي لا تشكّل أكثر من أربع أو خمس مجلّدات. فأفلاطون غير ممثل، ولا لايبنتس أو سبينوزا، ولا لوك ولا كانت؛ لكن هناك مجلد مخصّص للسياسة والأخلاق لأرسطو، ومجلد ثان لمقال عن المنهج لديكارت، مسبوقة بالأرغانون الجديد لفرنسيس بيكون، وملحوقة بتفسير الطبيعة لديدرو Diderot، والأفكار لباسكال متبوع بأفكار فوفينارغ Vauvenargue، ونصائح أم Counsels of Mother a لمدام دو لامبير شكّلت مجلّداً ثالثاً؛ أمّا الأعمال الرئيسية لأوغيست كونت، فقد زوّدت بمادة المجلّد الرابع، والمقالات الفلسفية لهيوم شكّلت جزءاً أساسياً من المجلّد الأخير. وكان هيوم بارزاً في مصادر كونت، كما في مصادر كانت.

---

[1]- أ. رابيليس، اسم عائلة فرانسوا رابيليس (1553-1490 بعد الميلاد) كاتب فرنسي، مؤلف «جارجانتوا» و«بانتاجراويل«Gargantua»» «Pantagruel» لاحتياجاتنا الاجتماعية (المترجم).

ولد أوغيست كونت عام 1798، ودرس في جامعة مونتبيليه Montpellier، ثم صار تلميذاً في الكلية المتعدّدة الفنون Polytechnic School، التي طرد منها بسبب الآراء السياسية الهدّامة، وقف منذ شبابه، في مواجهة مع النتائج الاجتماعية لفلسفة القرن الثامن عشر. إذ لم تكن نقطة بدايته انهيار الميتافيزيقا الكلاسيكية فحسب، كما كانت مع كانت، بل أيضاً انهيار نفس البنية الاجتماعية التي حمت لقرون عدّة ذلك الشكل من الفلسفة والتي كانت تحتمي فيه. لقد ولّت فرنسا الملكية التي دمّرتها الثورة، لكن الثورة نفسها فشلت في تأسيس نظام جديد للحياة السياسية، وبعد الحادثة المجيدة والمأسوية لإمبراطورية نابوليون، بدأ البلد يسير القهقرى إلى الماضي. كان الملوك عائدين، وكانوا يدّعون حكم فرنسا وكأن شيئاً لم يحدث منذ العام 1789. وقد سيطرت على كونت قناعة راسخة أن الإصلاح بعد الثورة كان ضرورة فعلية، ولكن في نفس الوقت كان الماضي قد مضى ولن يعود. وكان فكر كونت محكوماً بالكامل لظروفه؛ أي كان «مبرماً» وهذا يعني أن الحكم بالإعدام الذي صدر بحق النظام الاجتماعي القديم لا يمكن للإنسان إبطاله، لأنه يعبّر عن قدر تاريخي وموضوعي.

فإذا كانت المسألة على هذه الحال، يجب أن يكون الترميم إعادة تنظيم؛ أي، بناء نموذج جديد من النظام الاجتماعي وفقاً لمبادئ جديدة. لم يكن كونت الوحيد الذي شعر بأنه مهتمّ بالمشكلة: كان دو بونال De Bonald ودو ميستر de Maistre وفوريه Fourier وسان سيمون قد اقترحوا علاجات مختلفة للفوضى السياسية وقتذاك، لكن كونت قارب الوضع بوصفه فيلسوفاً ناشئاً كانت كل المشكلة بالنسبة إليه في الأساس مشكلة الأفكار التي يجب أن تُحلّ حلاً فلسفياً. وبالنسبة إليه، لم تكن الفوضى السياسية والاجتماعية إلا التجلّي الظاهري لحالة الفوضى الذهنية التي سادت مذ تُركت الطرق القديمة في التفكير. ورغم أن هذه الطرق القديمة قد ولّت،

لم تأخذ أي طريقة جديدة مكانها، كي تؤدّي في النظام الاجتماعي الجديد، الدور الذي كانت الميتافيزيقا تؤدّيه في القديم. لذلك لم يكن بالإمكان نشوء نظام اجتماعي جديد. لكن عندما لا يعرف الإنسان بماذا يفكّر، فهو لا يمكن أن يعرف كيف يعيش. لذلك أراد كونت أن يبيّن للناس كيف يعيشون من خلال تعليمهم بماذا يفكرون. لا شك أن هذا كان طموحاً كبيراً لكنه طموح لم يتنازل عنه كونت أبداً، وهذا ما شعر أنه حقّقه تماماً. من عام 1830 إلى عام 1842 كان المُصلِح الجديد قد نشر المجلّدات الستة من كتابه نظام الفلسفة الوضعية System of Positive Philosophy؛ وبالتالي صار يمكنه أن يطبع كلمات الشاعر الفرنسي، ألفرد دو فيني كشعار لكتابه System of Positive Politics: «ما هي الحياة العظيمة؟ إنها فكرة الصبا التي تتحقق عند الرشد.» مع ذلك لم تكن حياة كونت العظيمة إلا حلماً عظيماً، لأن عبقرياً حضر ولادة فلسفته، ومن جديد كانت فكرة علمية لامعة: ليست رياضيات ولا فيزياء، بل علم اجتماع. كُتب لفلسفة كونت أن تكون سوسيولوجية.

لا يمكن لاختيار علم معياري جديد أن يعتبر قراراً اعتباطياً تماماً في هذه الحال أكثر مما يمكن أن يكون في قرار أبيلار وديكارت أو كانت. لو أخذنا المجتمع في أي لحظة من تطوّره، نستطيع تحديده دائماً بالعناصر الأساسية الثلاثة التي لا تقبل علاقاتها التبادلية التغيير، والتي وصفها كونت كالتالي: أولاً، يكمن في أساس كل جماعة اجتماعية حالة معينة من المعرفة الفكرية. هناك حقيقة واضحة أن المجتمع الذي يسود فيه التعلّق الاستحواذي يختلف كلياً، في بنيته الداخلية، عن المجتمع الذي يسود فيه التوحيد؛ وهذا المجمتع بدوره، لا بد أن يكون مختلفاً عن مجتمع آخر استبدل فيه اللاهوت التوحيدي بالمعرفة العلمية. الجماعة المجتمعية تتألف أساساً من العائلات التي لها نفس المفهوم العقلي عن العالم. يبدو من جهة الصلة بهذا العامل المعرفي ومقرراً به، أن هناك دائماً عاملاً آخر، وهو شكل محدّد من

الحكومة السياسية. ينبثق عن الأول؛ لأن الحكومة ليست إلا ردّة الفعل الطبيعية من الكل على أجزائه، وبما أن الكل هو الاستشراف العقلي الذي يربط أعضاء الجماعة معاً، أي نظام سياسي يتّجه للتعبير عن الاعتقاد الذي انبثق منه. واخيراً هناك العنصر الثالث الذي ينبثق أيضا من الاثنين الأولين: حضارة مميّزة أدبية وفنية وتجارية وصناعية، تنشأ عن الاعتقاد السائد والنظام السياسي لذلك المجتمع. الطريقة السهلة لتذكّر هذا الجزء من مذهب كونت هي أن نعكسه. في تلك الحال لدينا الماركسية، بموقف صناعي محدّد في أساس النسق، الذي ينبثق منه النظام السياسي، الذي يكون بدوره مصحوباً بتبريراته الدينية والفنية والفلسفية. اعكس المسألة من جديد، تجدنا رجعنا إلى الكونتية، بحالة محددة من المعرفة في أصل النسق، ووضع صناعي يساويه تحديداً في الأعلى، وفي البين شكل محدّد من الفن[1]. باختصار، بقدر ما الماركسية هي مادية تاريخية، كانت الكونتية مثالية تاريخية، تتحدّد فيها البنية الكلية لمجتمع ما، في وقت ما، بدقة بجماعة الإيمان التي تأسست عليها. والتماسك الإيديولوجي لهذه الاعتقادات هو نفس التلاحم الاجتماعي.

إذا كانت البنية السكونية لكل الجماعات الاجتماعية هكذا، فلندرس القانون الحركي لتطورها. انطلاقاً من الموقف الذي يتبنّاه كونت، يجب أن يُفهم تطوّر المجتمعات الإنسانية بالضرورة مثل تطوّر فكرة ما أو بالأحرى تطوّر روح ما. لقد فهم كونت هذا التطوّر كعملية بطيئة ولكن منتظمة تقريباً وصلت من خلالها ما يسمّيها «الروح الوضعية» إلى الوعي التامّ بطبيعتها. يخبرنا ما نسمّيه تاريخاً سياسياً أو اجتماعياً، وتاريخ الفن والأدب، أو الفلسفة، عن الحوادث العرضية للحلقات المركزية الكبرى للروح الوضعية. لأن هذه الروح وجدت منذ البدايات الأولى عندما كان الذهن الإنساني في طور تفسير كل الظواهر من خلال إرادات الآلهة. وهذا ما

[1]- A. Comte, Positive Philosophy, trans, by H. Martineau, New York, 1868; Bk. VI, Chap. XI, pp. 685- 686.

كان يسمّى بـ»المرحلة اللاهوتية» Theological state لكن البرهان على أن الروح الوضعية كانت موجودة فيها نتلمّسه في تلك المرحلة البدائية، من خلال وجود تفكير منطقي تطوّري للمعتقدات الدينية، تطوّر من عبادة الكائنات إلى تعدد الآلهة، ومن تعدد الآلهة إلى التوحيد. صحيح أن الانتقال من التوحيد إلى المرحلة الثانية لم يكن ملحوظاً. فالمرحلة الثانية كانت «المرحلة الميتافيزيقية» metaphysical state حيث حلّت الأسباب المجرّدة مكان الآلهة، أو الله، كتفسير نهائي للعالم. في الحقيقة، يقول كونت، لم تكن الميتافيزيقا إلا ظلاً للعلوم الدينية الميتة. مع أنها فترة فاصلة ضرورية وصلت العلوم الوضعية خلالها إلى نضجها التام. إذاً الروح الوضعية هي بالأساس روح العلم الوضعي، الذي لا يشعر بأهمية الآلهة ولا الأسباب، لأنه لم يهتم مطلقاً بـ «اللماذا»، بل فقط بـالـ «كيف»، فالقوانين لا الأسباب هي التفسيرات الوحيدة لكل الحقائق القابلة للمعرفة. إنها المرحلة الثالثة والأخيرة من المراحل الثلاثة التي لا بدّ لكل المفاهيم الإنسانية وبالتالي كل المجتمعات الإنسانية، أن تمرّ بالضرورة من خلالها في مسار تطورها. صاغ أوغيست كونت «قانون الحالات الثلاثة» الشهير بشكل كامل منذ عام 1822، وكُتب له أن يبقى أساس نسقه كله: كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية يمرّ على التوالي بالمرحلة اللاهوتية أو الخرافية، ثم المرحلة الميتافيزيقية أو المجرّدة، وأخيراً المرحلة العلمية أو الوضعية.

لم يكن اكتشاف القانون الكلّي أساساً لسوسيولوجيا كونت فحسب، بل أيضا قدّم له التفسير الكامل للأزمة الاجتماعية التي كان يعايشها، ووسيلة سليمة لإنهائها. فلنفرض مجتمعاً يسود فيه الدين، فالنظام الاجتماعي المنسجم معه ليس ممكناً فحسب، بل هو ضروري. لقد كانت العصور الوسطى، التي كان كونت يكنّ لها دائما إعجاباً رومنسياً، دليلاً واضحاً على الحقيقة. الحقيقة الموحاة التي يعلّمها اللاهوت والتي يتمّ تلقيها عبر الإيمان كان لا بدّ لها من أن تسبّب الثيوقراطية التي يحكم

فيها البابوات الكهنة، والكهنة يحكمون الملوك، والملوك اللوردات، وهلم جراً، وفقاً لقوانين النظام الإقطاعي. أُضيف لهذا فن وأدب مسيحيّان، بحيث كانت البنية الكلّية لمجتمع العصور الوسطى مخترقة، ومنشّطة من الداخل، وبقيت متماسكة بنفس الروح اللاهوتية. لم يكن الأمر كذلك في أوروبا مع بداية القرن التاسع عشر. بسبب التطوّر الضروري للروح الوضعية، حيث صار لاهوت القرون الوسطى شيئاً من الماضي. وفي الوقت المناسب أُفسح المجال للحالة الميتافيزيقية، التي شهدت نشأتها الملكيات المطلقة في القرن السابع عشر، بفنونه وآدابه. لكن الروح الوضعية تقدّمت، ولا بدّ لتقدّمها من أن يؤدّي إلى تمزّق النظام الملكي – الميتافيزيقي، وكان هذا بالفعل نتيجة الثورة الفرنسية. بالتالي أصبحت الميتافيزيقا بالية، كاللاهوت قبلها. لقد أظهر هيوم والروح النقدية في القرن الثامن عشر الفخر التام للعالم، لكن الصعوبة، كانت في فشل الروح الوضعية إلى الآن في إنتاج تفسير واضح للعالم، الذي يمكن لقبوله العام أن يصبح الرابط المشترك لنظام اجتماعي جديد. من كان سيفعل للحالة الوضعية في القرن التاسع عشر ما فعله القدّيس توما الأكويني للحالة الدينية في العصور الوسطى، وما فعله ديكارت للحالة الميتافيزيقية في القرن السابع عشر؟ كان العالم بانتظار نبي مهمّته قيادة الإنسانية إلى العصر الأخير والنهائي الذي سيعيش فيه إلى الأبد. بالطبع، أنتم تعرفون اسم النبي – أوغيست كونت. ولكن كيف كان سيفعل ذلك؟

كما كان كونت موهوباً بقدرته الهائلة على التفكير المجرّد، بدأ بتبيين سبب فشل العلم الوضعي بتزويد الإنسان برؤية نسقية للعالم. صحيح، كان يوجد عدد من العلوم الوضعية، لكن كان يوجد أيضاً نظام من الحقائق التي ما زال تفسيرها ميتافيزيقيا محضاً: إنه نظام الحقائق السياسية والاجتماعية. في وقت لم يكن فيه من حلِم بالتعامل مع المادة من دون اللجوء إلى الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، كان الاعتقاد العام بأن الوقائع الاجتماعية لا تتبع قانوناً ما زال موجوداً، وبالتالي، يمكن لأي إنسان أن يجعل أي

مجتمع كما يريده أن يكون، فقط إذا توفّرت له القدرة على فعل ذلك. من هنا كانت أوهام المحافظين المتخلّفين، أو الثوريين المستهترين، الذين رسموا خططاً لمدن مثالية شبيهة بالأحلام من دون السؤال عن ماهية قوانين الحياة الاجتماعية بالفعل. بالتالي كانت المهمّة الأولى لمُصلحنا ضرورة تمديد روح العلم الوضعي إلى الوقائع الاجتماعية؛ أي خلق العلم الذي ما زال ناقصاً، علم الاجتماع. أمل كونت بفعل ذلك، أن يحقّق نتيجة مضاعفة. أولاً، إخراج السياسة من حالتها الميتافيزيقية والفوضوية وتحويلها إلى علم وضعي، وبهذا يباشر مرحلة هندسة اجتماعية وسياسية. فنحن نستطيع التصرّف بالمادة لأننا نعرف قوانينها؛ لذلك عندما نعرف القوانين الاجتماعية، سيكون التصرّف بالمجتمعات بنفس سهولة التصرّف بالمادة، وبالتالي، إذا مدّدنا الروح الوضعية إلى الصنف الوحيد من الحقائق الذي ما زال خارج ولايتها، كان يمكن لكونت أن يتابع بناء نظام متماسك تماماً للمعرفة الإنسانية وينجز العقيدة العلمية اللازمة للنظام الاجتماعي الجديد. وبإبعاد الميتافيزيقا عن آخر مواقعها، كان كونت قد أكّد أن الانتظام التامّ لكل المعرفة الإنسانية، وكل الأفكار، وكل القوانين، المتساوية في وضعيتها، يمكنها أن تختزل إلى النظام المتجانس، الذي يمكن لتماسكه الفكري أن يكون تماسكاً اجتماعياً للإنسانية.

حسناً، حتى لو أدركنا التضليل الموجود في ذلك، لا أستطيع أن أكبت تعاطفي مع الحماس الخالص لهؤلاء الفلاسفة الشبان. لا يوجد على الأرض ما هو أكثر جمالاً من ولادة فكرة عندما تسلّط جدّتها الأصيلة، ضوءاً جديداً على عالمنا. بعد أن كان كل شيء منفصلاً، الآن أصبح كل شيء مكانه، لأن المنطق كشف عن ذاته لأبيلار، والرياضيات لديكارت، والفيزياء لكانت، أو لأن كونت الشاب الآن يكتشف علم الحقائق الاجتماعية. لكن لماذا كان يجب على كل واحد منهم أن يكون متيقّناً أنه اكتشف في نفس الوقت الفلسفة؟ آمل أننا الآن، أقرب بكثير إلى الجواب عن ذلك السؤال المهمّ من عندما كنا في بداية بحثنا، لكن قبل اقتراحه علينا متابعة التجربة

السوسيولوجية لكونت وخلفائه إلى نهايتها المرّة.

لم يكن هناك خطأ في اكتشاف السوسيولوجيا. العلم الجديد مرحّب به دائماً، ورغم أن هذا العلم ليس دائماً في مأمن، قد يصبح مع الوقت فرعاً لائقاً جداً من فروع المعرفة، خاصة عندما يأخذ بالاعتبار أن موضوعه هو المجتمعات الإنسانية، لا الجماعات الحيوانية. كانت مشكلة كونت الوحيدة بعد إدراك إمكان تأسيس علم كهذا، أنه اعتقد بإمكان تحقيقه منفرداً، وأنه بتحقيقه إياه ومهما كان المستوى، أراده أن يحلّ المشاكل الفلسفية. أولاً، أراد أن يجعل الفلسفة نفسها ممكنة من خلال إعادة تنظيم كل المعرفة الإنسانية من الداخل.

لا اعتباطية في مخاطرة الفيلسوف، حتى عندما يكون مخطئاً. كان كونت يبحث عن عقيدة علمية يمكن لقبولها العام أن يحدث نظاماً اجتماعياً جديداً. للوهلة الأولى، يبدو أن كيان المعرفة العلمية قد تمّ الآن باكتشاف السوسيولوجيا وأنه كان بذاته جواباً كافياً عن السؤال. كان العلم يحلّ محلّ الميتافيزيقا في العقل الإنساني، وكان الشيء الوحيد الذي يمكن فعله هو الانتظار بصبر لليوم المحتوم الذي تزول فيه الأفكار القديمة نهائياً، وسيتبنّى كل الناس في نفس الوقت الرؤية الكونية العلمية. ثم سيكون نظام اجتماعي جديد ينشأ طبيعياً كنتيجة ضرورية للوحدة الذهنية الجديدة.

كان هذا حلاً مغرياً جداً لأنه كان بسيطاً جداً، لكن كونت لم يقبله مطلقاً، ولسبب عميق جداً. حيث إن العلم الذي قصد به هيغل كل العلوم الوضعية من الرياضيات إلى البيولوجيا والسوسيولوجيا، هو عرض موضوعي لماهية العالم الفعلية، لكن إذا نظرنا إليه من وجهة نظر العلم، فليس للعالَم وحدة ذاتية. من الطبيعي أن يكون لكل عالِم مزاج وذوق المختص، فهو متخصّص أولاً بعلمه، ثم يبدأ بالتخصّص في جزء خاص من نفس العلم، ثم يستمرّ بتحديد رؤيته الكونية حتى في النهاية

يتجاهل كل العلوم الأخرى ونتائجها، ويجد نفسه منشغلاً في التحرّي المنهِك عن بعض التفاصيل المجهرية التي أصبحت الآن كل الحقيقة بالقدر الذي يهمّه. هذا هو السبب، الذي جعل تدريس العلوم في زمن كونت بالجامعات فوضوياً بالكامل، ليس هناك ترابط بين العلوم، وكل أستاذ يتمسّك بجزء من العالم، كما يتمسّك الكلب بعظمته، وينظر بريبة إلى من يحاول لمسه. باختصار، السير الطبيعي للعلم ليس نحو الوحدة، بل نحو مزيد من التفسّخ. وهذه الحقائق تشير إلى التباين في العالم. صحيح أن كل شيء محدّد بدقة، لكن إذا جمعنا كل هذه التحديدات لن نصل إلى الوحدة. وبالتالي بما أن العالم الطبيعي، كما يعبّر عنه في العلم الوضعي، ليس نسقاً مترابطاً من الأشياء، والمجتمع لكي يكون مجتمعاً حقيقياً، يجب أن يكون نظاماً بشرياً مترابطاً، ويستحيل ذلك إلا إذا كان لرؤيته الكونية الأساسية نوع من الوحدة. إن القبيلة البدائية وحدة بسبب معبودها، والحضارة اللاهوتية واحدة بسبب إلهها، والمجتمع الميتافيزيقي يسيطر عليه مؤلّف الطبيعة، لكن لو لم يكن للمجتمع ما يعيش به غير العلم وقوانينه المنفصلة، سيجد نفسه حتماً محكوماً بحالة من التفسّخ التامّ، وفي الحقيقة لن يكون مجتمعاً على الإطلاق.

أوصلت هذه السلسلة من الأفكار أوغيست كونت إلى استنتاج أن كل مواد عقيدة المستقبل يجب أن تكون مأخوذة من العلم، لكن العلم وحده لا يستطيع أن ينتج العقيدة بنفسها. ما يلزم الآن، فوق وبعد العلم الوضعي، هو فلسفة وضعية ـ نظام فكري موحّد ودقيق، تكون كل حقائقه مبرهنة علمياً، وإذا أخذت كل حقائقه معاً، يشكّل تفسيراً كاملاً للحقيقة. إن كل معطيات المشكلة التي كنا نتعامل معها من بداية هذا الكتاب هي الآن أمام أعيننا، معدودة ومحدّدة على يد كونت بوضوح مدهش. لم يعد الناس مؤمنين باللاهوت، مع ذلك فإنهم يحتاجون إلى الفلسفة، لكن الشيء الوحيد الباقي لهم ليس الفلسفة، بل العلم، من هنا كانت المشكلة:

كيف سيقدّم لنا العلم فلسفة؟ ما يجعل قضية كونت بالغة الأهمية هو أنه عندما سأل السؤال كان واضح الرؤية بما يكفي ليقدّم الإجابة الصحيحة عنه: لا يستطيع العلم منفرداً أن يقدّم لنا فلسفة. ما لم ننظر إلى العلم من وجهة نظر غير علمية، لن تختزل معرفتنا الوضعية إلى الوحدة. لكن إذا لم ننظر إلى الأشياء من زاوية الأشياء كما يفعل العلم، يكون البديل الوحيد أن ننظر إليها من وجهة نظر الإنسان. وإذا عبّرنا عن نفس الفكرة كما عبّر عنها كونت، فلنقل إذا عجزنا عن الوصول إلى «توليفة موضوعية» تكون التوليفة الوحيدة الممكنة «توليفة ذاتية»، وبالتالي لا بدّ أن تكون الفلسفة هي التوليفة الذاتية للمعرفة الوضعية من وجهة نظر الإنسان وحاجاته الاجتماعية.

ولأن كونت كان مضطراً ليقفز هذه القفزة الحاسمة، حاول القيام بها بطريقة علمية قدر الإمكان. أولاً حدّد أن أحدث العلوم الوضعية هو السوسيولوجيا، وهذا هو علم الإنسان. ولم يكن صدفة أن علم الإنسان كان آخرها اكتشافاً، لأن المعرفة الوضعية للمجتمعات، التي هي أكثر الحقائق تعقيداً، تفترض المعرفة الوضعية لكل الحقائق الأخرى، لكن بعد ذلك، ومن هنا كل العلوم الأخرى كان يجب أن تكتشف قبل السوسيولوجيا. لكن بعد ذلك ولنفس السبب، تكون الحياة الاجتماعية الإنسانية هي الحقيقة الوحيدة التي يمكننا من خلالها رؤية كل الحقائق الأخرى والتأكّد من أننا لم نتجاوز أي حقيقة أساسية. هكذا يدعونا العلم إلى توحيد المعرفة الوضعية من وجهة نظر إنسانية. غير أن نتيجة هذا التفسير الذاتي للعلم في مذهب كونت مدهشة حقاً. فلكي يصل كونت إلى توليفة ذاتية من المعرفة الوضعية، كان عليه أن يقلّصها أولاً إلى ما يسمّه العلوم النظرية والمجرّدة: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، والسوسيولوجيا. تتعامل هذه العلوم مع القوانين، لا مع الأشياء، ولو أخذنا بعين الاعتبار بعض العلوم الحسّية مثل علم المعادن، علم النبات أو علم

الحيوان، كنّا سنضيّع أنفسنا من جديد في خصائص الحقيقة غير المتجانسة. وبالتالي فلنتمسّك بالعلوم المجرّدة ونلغي كل الباقي باعتباره غير مناسب لتوليفة فلسفية. من وجهة نظر العلم كان هذا بالطبع، موقفاً اعتباطياً. لقد أثار هربرت سبنسر في كتابه تصنيف العلوم The Classification of Sciences الصادر عام 1864 احتجاجاً قوياً ضد خاصية «إنسانوية التمركز» "anthropocentric" في تصنيف كونت[1]. وكان سبنسر على حق، كيف يمكن للمرء باسم العلم أن يلغي نصف العلوم لصالح النصف الآخر؟ لكن كونت لم يكن مخطئاً: إذا لم تفعل شيئا للعلم فكيف ستقدر على تحويله إلى فلسفة؟

بمتابعة كونت لهذا الاختزال المتطرّف في عدد العلوم، وجد نفسه في مواجهة مع المهمة الأكثر صعوبة في تقليص العلوم الباقية إلى وحدة توليفية. كان يمكن لجعل العلوم نفسها تحدّ من أنشطتها بما يخدم الحاجات الاجتماعية للإنسان أن يكون مضيعة للوقت[2]. فالعلم لا يُعنى بالإنسان، بل بالأشياء، وبالنسبة للعالِم المحض إن معرفة شيء ما بنفس أهمية معرفة أي شيء آخر، شرط أن يكون في مجال علمه. وكانت النتيجة، يجب أن يُعاد تنظيم كل علم من العلوم الأساسية من الداخل ليناسب حاجات الفيلسوف. وسمّى كونت هذه العملية «إحياء» العلم، وهذا ما عنى فيه: أن يسبّب الولادة الروحية الجديدة للعلم من خلال نفخ جرعة مناسبة من الروح الذاتية فيه. لسوء الحظ بدت العلوم المحياة ذاتياً شاذّة جداً بحيث فشل العلماء بإعادة تنظيمها في زيّها الوضعي الجديد. فعلم الفلك مثلاً، اختزل إلى دراسة النظام الشمسي، لأنه النظام الذي يعيش فيه الإنسان، وبالنسبة لما يسمّى علم فلك الكواكب صنّفه كونت على أنه «انحراف علمي خطير». بعد ذلك سلّم علم الفلك

[1]- L. Levy-Bruhl, The Philosophy of Auguste Comte, trans, by F.Harrison, Putnam, New York, 1903; p. 54.

[2]-ibid., pp. 109- 110.

لاختزال أكثر خطورة من خلال تقليصه لدراسة الأرض والأجرام السماوية الأخرى في علاقتها بالأرض. لأن الأرض كوكبنا، الكوكب الإنساني، بالتالي يجب أن تكون دراساتنا الفلكية متمركزة حوله. وبنفس الطريقة يجب أن يتمدّ الاختزال إلى الكيمياء: أولاً بافتراض أن كل الأجسام المركّبة مصنوعة من جسمين بسيطين، أو من أي عدد من الأجسام المركّبة، التي يمكن بدورها أن تنحلّ إلى أجسام أكثر بساطة، ثانياً، التوقّف عن دراسة المركّبات الكيميائية الكثيرة التي لا تستحق الاهتمام.

عندما يمرّ علم عبر هذه العملية الإحيائية، على القليل الذي يبقى منه مواجهة المحاولة الأخيرة، والأكثر خطورة حتى الآن وهي: اندماجه الفعلي في التوليفة الذاتية. فكما قال كونت في نهاية كتابه نسق الفلسفة الوضعية System of Positive Philosophy: «وجهة النظر الفلسفية الأساسية لا تنسب في النهاية أي غاية أخرى لدراسة القوانين الطبيعية غير تزويدنا بهذا العرض للعالم الخارجي الذي سيلبّي الاحتياجات الأساسية لذكائنا، بقدر ما يتناسب مع درجة الدقّة اللازمة لكل حاجاتنا العملية»[1]. وحالما شرع ببناء توليفته الذاتية، صار جليّاً أن الحاجات العملية لا تحتمل كثيراً من الدقّة الفكرية. في النهاية، وصل كونت إلى مرحلة لم يعد العقل قادراً على قول الكثير. فلو قال له عالم: «بما أنك مغرم جداً بروح العلم، التي تسميها الروح الوضعية، فلماذا لا تدع الوضعية العلم وشأنه؟ فأنا كعالم أعارض بقوّة أي شخص يعبث بالعلم لأي سبب كان، حتى لو كان لمصالح الإنسان العليا. أنت لا تريد أن يكون العلم خادماً للّاهوت، وأنا لا أريده أن يكون خادماً للإنسانية، لأن النتيجة ستكون واحدة في الحالتين، العلم سيهدم.» ما الحجّة العقلية التي كان يمكن لكونت أن يقدّمها في مقابل هذا الموقف؟ لا حجّة مطلقاً. لا يمكن للسبب الأساسي لوجوب إحياء العلم من جديد ليناسب الحاجات الاجتماعية للإنسانية، أن يوجد في العلم نفسه، إذ كلّما تدخّلت

---

[1]- A. Comte, Cours de philosophie positive, Vol. VI, p. 642. Comte, himself, suggested later that «Systeme de philosophie positive» would have been a better title.

أقل في العلم، كلما كان الشعور أفضل، وكلّما أحببت العلم أكثر كلّما قلّ شعورك بأنك تضحّي به من أجل أي شيء آخر، والتبرير الوحيد لهذه المغامرة، لن يكون سبباً، بل شعور، وفي الواقع، لا يمكن أن يكون شعوراً آخر غير حبّ الإنسانية. بهذا يجعل الحبّ أساساً جوهرياً للوضعية، كان كونت يكرّر بطريقته الخاصة، ولأسباب خاصة أيضا تماماً، حركة كانت Kant الشهيرة في حكمه بسيادة العقل العملي. واضح أن كونت لم يكن مديناً لكانت بشيء، لكنه تُرك كما كان مع مهمّة استنباط فلسفة بلا ميتافيزيقا، لم يكن عنده خيار غير اللجوء إلى نوع من الأخلاقوية. كانت أخلاقوية عاطفية تؤكّد نفسها في بداية كتابهDiscours sur l‘ensemble du Positivisme: «إن ضرورة تخصيص المكان الذي يشغله العقل بالحقيقة الدقيقة، والذي يشغله القلب بتنظيم الطبيعة الإنسانية والمجتمع، يؤدّي إلى القرار بأن العاطفة يجب أن تكون النقطة المركزية للتوليفة.» ومن جديد: «إن تأسيس العلوم الاجتماعية يبرّر الجملة التي قيلت في بداية عمله، إن العقل الخاضع للوضعية يقبل بوضعه الخاضع للقلب. إن الاعتراف بهذا الأمر، الذي يشكّل المبدأ الذاتي للوضعية، يجعل بناء نظام كامل للحياة الإنسانية ممكناً»[1]. بيد أن الإدانة الأساسية للميتافيزيقا باسم العلم، التي تفترضها هذه الفلسفات بوصفها النموذج الأوحد للمعرفة العقلية، تبلغ ذروتها بثبات في استسلام العلم لعنصر غير منطقي. هذا قانون ضروري، ممكن استنتاجه من التجربة الفلسفية، ومؤكّد تماماً بما يعرف مهمّة كونت الثانية.

بالطبع إن التفسير الشائع لذاتيته العاطفية مختلف تماماً. بعد الاطلاع على المجلدات الست من نسق الفلسفة الوضعية System of Positive Philosophy يتلعثم القارئ حول شعار «رؤية عامّة للوضعية» A Genaral View of Positivism: إننا «نتعب من التفكير والعمل، لكننا لا نتعب أبداً من الحب.» لا يستطع تمالك

[1]- A. Comte, A General View of Positivism, trans, by J. H. Bridges, G. Routledge, London, 1908; p. 15 and p. 40.

نفسه من التعجب حول ما يكمن وراءه؟ الجواب الواضح هو: المرأة، وفي الواقع، كان هناك واحدة. في حالة كونت، «ابحث عن المرأة» cherchez la femme نصيحة غير ضرورية، لأن المشكلة ليست في البحث عنها، بل في التخلّص منها وممّا يسمّيه «تأثيرها الملائكي.» كما يقول كونت في حالته الفريدة: «كانت سيرتي سيرة أرسطو ـ وكنت أحتاج لقدرة القديس بولس، فقط لأجلها»[1]. لا ينبغي أن يختلف المرء مع الأنبياء حول مصدر إلهامهم. يخبرنا كونت أن كلوتيلد دو فو[2] Clotilde de Vaux كانت بالنسبة له «بياتريتشي جديدة»[3]. إنها مقارنة جيدة، لأنها تذكّرنا أنه رغم أن البياتريتشيات كثر، لكن اللاتي يجدن دانتي منهن قلّة، وعندما لا يكون دانتي موجوداً لا تكون كوميديا إلهية: كلوتيلد لم تُلهم كونت أبداً إلا في أفكاره الخاصة. دعنا نقدم التقدير للبياتريتشا الجديدة من دون أن ننسى أن الجزء الثاني من سيرة كونت لا ينبثق من كلوتيلد دو فو، بل من الجزء الأوّل من سيرته، وذلك في ضرورة جوهرية.

بدءاً من 1826، أي قبل ثمانية عشرة عاماً من التقائه بكلوتيلد، كان كونت قد وضع مبادئ إصلاحه الاجتماعي والديني في كتاب آراء حول القوة الروحية on Spiritual Power Considerations مستبقاً الوقت الذي صيغت فيه العقيدة الوضعية، استطاع أن يستشرف ضرورة تنظيم إكلوريسية جديدة، كانت وضيفتها الخاصة تعليم الحقيقة الجديدة بتسهيل نشوء نظام اجتماعي وضعي. وحالما أنهى كتابيه: نسق الفلسفة الوضعية System of Positive Philosophy والسياسة الوضعية Positive Politics كانت الخطوة التالية لكونت أن يؤسّس قوّة روحية

[1] - A. Comte, The Catechism of Positivism, trans, by R. Congreve, J. Chapman, London, 1858; Preface, p. 19.

[2]- في مرحلة متقدمة من حياته وقع كونت في غرام كلوتيلد دو فو، وكانت تصغره ب17عاما، فانقلبت حياته، ورأى بعد هذه التجربة أن الأولوية العليا والاجتماعية للحب الكوني، وأنها تتقدم على القوة بل والعقل، وقال لدو فو أنه ينوي تأليف كتاب في ذلك. (المترجم).

[3]- أ. بياتريتشي، حبيبة دانتي التي كانت عزيزة عليه حتى قام بتخليدها في «الكوميديا الإلهية». (المترجم).

وضعية وبالطبع أن يفترض وجهتها. منذ ذلك الوقت وما تلاه بدل أن تكون الإنسانية ببساطة المبدأ المركزي لتوليفته الذاتية، أصبحت الإنسانية بالنسبة لكونت موضوع عبادة، والإله الوضعي، أو الكائن العظيم، للدين الجديد الذي كان هو البابا المعيّن له. لقد أدّى علم السوسيولوجيا إلى نشوء عبادة المجتمع، الحب مبدأه، والنظام أساسه، والتقدّم غايته. عندما تقدّم كونت في السن شعر بالقناعة أكثر فأكثر بقداسة رسالته الدينية. ختم في 19 تشرين الأول من العام 1851 الحلقة الثالثة من محاضراته الفلسفية حول التاريخ العام للإنسانية بما سمّاه بتواضع «خلاصة خمس ساعات» وكانت النتيجة الجديرة بالذكر لتلك الخلاصة هذا التصريح المتصلّب: «باسم الماضي والمستقبل، عبيد الإنسانية ـ عبيدها الفلسفيين والعمليين – تقدّموا ليعلنوا التوجّه العام لهذا العالم حقاً لهم. هدفهم هو أن يؤلّفوا في نهاية المطاف عناية حقيقية في جميع المجالات ـ الأخلاقية، والعقلية، والمادية. وبالتالي استثنوا وإلى الأبد من السلطة السياسية كل عبيد الله على اختلافهم ـ الكاثولوك والبروتستانت والألوهيين ـ باعتبارهم بالين ومصدراً للاضطرابات[1].

هكذا بعزل كل الأديان الأخرى، شرع كاهن الإنسانية الأكبر بتنظيم ديانته الجديدة. فكانت فكرته الأولى لأسلافه الخالدين، رجال القرن الثامن عشر العظام، الذين سار عملهم المدمّر بانتظام، في الدين والسياسة، ثم صارت بعدهم إعادة التنظيم المباشرة للمجتمع ضرورة ملحّة. لم يكن ذلك بسبب فولتير أو روسو اللذين سبّبت ربوبيتهما الميتافيزيقية نشوء «طوائف متهتّكة وسطحية» غريبة كلياً عن الروح الوضعية، بل بسبب المدرسة العظيمة والخالدة لديدروت وهيوم. يقول كونت: «هيوم هو سلفي في الفلسفة»[2]، والآن نحن نعرف لماذا صارت مقالاته his Essays

[1]- Ibid., Preface, p. I.

[2]- Ibid., p. 7.

من بين الكتب الفلسفية القليلة المدرجة على لائحة كتب المكتبة الوضعية. لكن النقطة الأهم لا تكمن هنا، بل في الارتباط الضروري الذي أدركه كونت بين تدمير هيوم الكامل للميتافيزيقا والدين، على أساس فلسفة جديدة. فـ«كانت» الذي «لم يكن فهمه الأساسي للحقيقة قد تطوّر وانتظم إلا عن طريق الوضعية،» كان مقارنة بهيوم، مجرّد شيء كمالي لكونت. كونت لا كانت هو الذي أنهى الأزمة الغربية الكبرى، فبما أنه بدأ من نفي هيوم الكلي والمطلق، لقد وصل في النهاية إلى ما يسمّيه «الهدف النبيل لرغباته، دين يقوم على البرهان»[1].

خلافاً لكانت، كان كونت فيخته نفسه وهيغلها. هذه الحقيقة الجديرة بالملاحظة لا تفسّر قلّة حماسه لعمل كانت فحسب، بل أيضاً تفسّر سبب انقسام المدرستين بطريقتين متعارضتين. كان على كانت أن يتحرّر من فيخته، لأنه رفض أن يُجرّ من المعرفة الوضعية إلى الميتافيزيقا ومن الميتافيزيقا إلى الدين. وكان لا بدّ لجون ستيورات مل وليتريه Littre أن يتحلّلا من كونت، لأنهما رفضا أن يجرّهما من الفلسفة الوضعية إلى لاهوت جديد ودين جديد. ابتعد تلاميذ كانت بسرعة جداً وبعيداً جداً عنه، وكان كونت يبتعد بسرعة كبيرة وبعيداً جداً بالنسبة لأتباعه. من هنا الجدل الذي لا ينتهي الذي أجبر فيه مل وليتريه على معارضة كونت في نفس المرحلة، لكن لا لنفس الأسباب.

كان مل مستقلاً، ولكنه كان من أتباع كونت وقريباً جداً منه خلال المرحة الأولى من حياة الأخير. وكان يؤيّد الفلسفة الوضعية كثيراً، التي عنى بها الاعتماد الكامل على المعرفة العلمية المقرونة بلاأدرية واضحة في الميتافيزيقا كما في الدين؛ ولكن فور سماع مل بالتوليفة الذاتية، اتّهم كونت بالإذعان للعاطفة الجيّاشة للتوليفة المجرّدة. ثم انسحب من المدرسة على خلفية انعدام العلاقة بين سياسة ودين كونت الوضعيين وبين فلسفته الوضعية. ختم مل أن كونت كان على الأقل بعظمة ديكارت ولابنتس

[1]- Ibid., p. 6.

اللذين من بين كل المفكرين العلميين، «كانا الأكثر تناسقاً، ولهذا السبب الأكثر تناقضاً، لأنهما لم يتملّصا من النتائج، مهما كانت منافية للمنطق، التي يبدو أن مقدماته توصل إليها.» نعم كان كونت بنفس عظمتهما وكان نادر التطرّف، مع أنه كتب في عصر»أقل تسامحاً مع السخافات الواضحة»، التي ارتكبها، رغم أنها لم تكن بذاتها عظيمة، إلا أنها بدت، على الأقل، أكثر تفاهة[1].

كذلك أراد ليتريه فلسفة ترتكز على العلم لا على شيء غيره، لكنه استثنى المقارنة التي أجراها مل بين كونت والميتافيزيقيين القدامى. فوفقاً لليتريه، كان ديكارت ولايبنتس مخطئين، لأنهما وضعا مبادئ خاطئة، واتّبعاها بانتظام إلى نتائجها الأخيرة، في المقابل قال ليتريه لقد وضع كونت مبادئ فلسفية صحيحة، لكنه فشل في اتّباعها بطريقة متناسقة: «في حالة ديكارت ولايبنتس، كان المبدأ مسؤولاً عن النتائج؛ أمّا في حالة السيد كونت فكانت النتائج اعتباطية، لكن المبدأ ذاته بقي سليماً»[2]. ختم ليتريه وفقاً لذلك لا بد أن تكون الوضعية الصحيحة مقيّدة حصرياً بفلسفة كونت العلمية من دون أي امتزاج للدين الذاتي.

كان مل وليتريه رجلين ذكيين، لكنهما لم يكونا بمستوى كونت. طبعاً لقد أوذي كثيراً، لكن الذي أدهشه أكثر من كل شيء هو قصر نظرهم. لقد أرادا فلسفة وضعية خالية من كل ذاتية؛ بتعبير آخر، أرادا «توليفة موضوعية» objective synthesis! لكن ذلك كان «استحالة واضحة»، فلو قيّض لنا إزالة كل العناصر الذاتية subjective من وضعيته، فلن يبقى شيء من السياسة الوضعية والدين الوضعي، كما أن الفلسفة الوضعية ذاتها لا بد أن تنتهي أيضاً. لقد عرف كونت مذهبه من الداخل، ولكنه لم يستطع نسيان كيف أعدّه. لقد استبعد الهدف الذاتي لإعادة تنظيم العلوم لتتناسب مع الحاجات الاجتماعية للإنسان،

[1]- J. S. Mill, A. Comte and Positivism, Triibner, London, 1865; last lines of the book.

[2]- E. Littre, Auguste Comte et J. 8. Mill, Paris, 1867; pp. 5- 6.

ولن يبقى شيء إلا معرفة علمية غير مترابطة، فوضى من العلوم غير المترابطة، معظمها بلا فائدة، والعلوم القليلة غير المفيدة ذاتها مثقلة بالتأمّلات غير الملائمة. باختصار، العلم سيبقى لا الفلسفة. فإذا رفضت السياسة الوضعية والدين الوضعي بسبب ذاتيّتهما، عليك أيضاً أن ترفض الفلسفة الوضعية، ولنفس السبب؛ أما إذا على العكس قبلت الفلسفة الوضعية رغم ذاتيّتها، فبأي حقّ تحكم على السياسة الوضعية والدين الوضعي؟ فالفلسفة توليفة، وكل توليفة ذاتية، والفلسفة الوضعية توليفة ذاتية لحقائق موضوعية، ولهذا فهي فلسفة؛ بالتالي فعليك إما أن تلتزم بالكل كما هو أو تتركه.

إن سوسيولوجية كونت واحدة من التجارب الفلسفية الأكثر تميّزاً التي حفظها التاريخ. باختزالها إلى أبسط تعبيراتها، تعني أنك إذا تخلّيت عن الميتافيزيقا بوصفها غير منطقية تماماً، لن يبقى خيار آخر غير «إحياء» العلم على أساس غير علمي، وهذا ما سيؤدّي إلى ضياع العلم، أو للحفاظ الدقيق على الموضوعية التامّة للمعرفة العلمية، الذي سيؤدّي إلى خسارة الفلسفة. كان مل وليتريه على حق في رفضهم العبث بالموضوعية المطلقة للعلم، لأن أصل وجود العلم كان في خطر، لكن كونت كان أيضاً على حقّ في ردّه أن مل وليتريه بمماهاة المعرفة العقلية بالمعرفة العلمية الموضوعية، لم يستطيعا أن يرفضا كل الذاتية ويبقى هناك فلسفة. تلك كانت المسألة، اختار الإنسان بشكل طبيعي أن يخسر الفلسفة، وهكذا فتح عصر الاضطراب الفكري والفوضى الاجتماعية التي نتلمّس طريقنا فيها.

الفصل
الحادي عشر
انهيار الفلسفة
الحديثة

الفصل الحادي عشر

إنهيار الفلسفة الحديثة

بعدما نشر أوسفلد شبنغلر[1] Oswald Spengler الطبعة الأولى من كتاب تدهور الحضارة الغربية The Decline of the West، عبّر بعض القرّاء عن اعتراضهم على بعض نتائجه، مشكّكين باقتراب انهيار الحضارة الغربية، إلا أن غالبيّتهم كانت تتوقّع الانهيار منذ زمن طويل. لم يكن هذا بسبب الحرب العالمية الثانية، فعلى العكس، كانت الحرب وقت حماس وتكريس تامّ للنفس من أجل هدف مقدّس، وكانت المخاوف والشكوك المقلقة بالنسبة لمستقبل الثقافة الغربية طيّ النسيان. أعرف أن هذا الهدف المقدّس الآن يدعو للضحك، مع ذلك ما يزال بعض الناس يتذكّرون كيف كانوا يكفرّون عن الحرب بإعطائها معنى، وهم يتذكّرون ذلك المعنى. إنه فكرة مثالية عن الإنسان، ومثال أعلى للحياة الاجتماعية، لا يقبلان الفناء. مع ذلك كان واضحاً وقتذاك أن الحضارة الغربية تسير بثبات نحو الانحلال، ونحن نعرف ذلك من الداخل، عن طريق نوع من التجربة المباشرة والشخصية. فلأننا حَمَلة هذه الثقافة، لا يمكن أن تكون في حالة احتضار، وتموت فينا من دون أن نكون واعين بذلك.

إن ما نسمّيه حضارة غربية بالمعنى الأوسع للكلمة هي في جوهرها حضارة اليونان، التي توارثها الرومان عن اليونانيين، وانتقلت عن طريق آباء الكنيسة مع التعاليم الدينية المسيحية، ثم توسّعت تدريجياً عن طريق عدد كبير من الفنانين والكتّاب

---

[1]- أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر (بالألمانية: Oswald Arnold Gottfried Spengler) ـ (1936) مؤرخ وفيلسوف ألماني شملت اهتماماته أيضاً الرياضيات والعلم والفن. يعرف بكتابه «انحدار الغرب» (بالألمانية: Der Untergang des Abendlandes)، وترجم كتابه إلى اللغة العربية بعنوان تدهور الحضارة الغربية.(المترجم).

والعلماء والفلاسفة من بداية العصور الوسطى وصولاً إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن البحث عن نقطة تحوّل في تاريخها هو مضيعة للوقت ـ ففي المسار العام المستمرّ للأحداث تشكّل كل مرحلة فيها نقطة تحوّل ـ لكن يمكننا افتراض أن الثورة الفرنسية ترمز للزمن الذي بدأ فيه ممثلو الثقافة الغربية الأكثر استشرافاً يشعرون أن ثمّة خطأ فيها. فقد قدّموا تشخيصات مختلفة، وبدأوا باقتراح العلاجات. للأسباب التي ذكرناها، فشل كونت في تزويد أوروبا بعقيدة حيّة، إذ كان دينه الجديد حديث الولادة، ومات البابا الذي نصّب ذاته، مع عدد قليل جداً من التلاميذ. بالإجمال، كان إصلاحه فاشلاً، لكن كونت كان يرى بوضوح أن الأزمة الأوروبية كانت بالأساس أزمة الثقافة الغربية: فهل يمكن للنظام الاجتماعي، الذي أنجبه الإيمان المشترك بقيمة بعض المبادئ، أن يبقى حياً بعد فقدان الإيمان بهذه المبادئ؟

سيُصوَّر معنى ذلك السؤال أفضل تصوير بوصف مختصر لما يمكن أن يسمّى، ولأجل الاختصار، بالعقيدة الغربية، التي يشكّل الاعتقاد الراسخ بمنزلة الإنسان العظيمة ميزتها الأساسية. لقد تردّد يونانيّو العصور الكلاسيكية في اعتقادهم، بأن الإنسان هو أسمى ما يمكن العثور عليه في الطبيعة حتى الآن، وأن أهم ما يجب على الإنسان معرفته هو الإنسان نفسه. وعندما حاول سقراط بعد محاولات فاشلة من التعامل مع المشاكل الفيزيائية، أن يكرّس نفسه لدراسة الإنسان حصرياً، كان يتّخذ قراراً في غاية الأهمية. فـ»إعرف نفسك بنفسك» ليس مفتاحاً للثقافة اليونانية فحسب، بل هو السبيل إلى الثقافة الكلاسيكية للعالم الغربي كذلك. لقد ترك اليونانيون لخلافائهم مجالاً واسعاً من المعارف المرتبطة بشكل أساسي بطبيعة الإنسان واحتياجاته المختلفة: المنطق، وهو علم كيف نفكّر؛ وعدد من الفلسفات المختلفة، التي بلغت ذروتها في علم الأخلاق والسياسة، والتي هي علوم كيف نعيش؛ وهي نماذج تاريخية ملحوظة وبلاغة سياسية تتعلّق بحياة المدينة. بالنسبة لما نسمّيه اليوم علماً وضعياً، كانت الإنجازات العظيمة

للعبقرية اليونانية شبيهة بالرياضيات، وهي المعرفة التي يستنتجها الإنسان من عقله من دون الاستسلام المذلّ لسلطة الحقائق المادية؛ والطب، الذي يُعنى بصحة الإنسان. لكنهم توقّفوا عند ذلك، وانتابهم شعور غامض بأن العلوم الباقية لا تستحق التحصيل، على الأقل ليس بالثمن الذي سيضطر الذهن الإنساني إلى دفعه وهو: تحرّره من المادة، وحرّيته الداخلية.

يمكن القول بحق إن ورثة الثقافة اليونانية، وسّعوا تراثهم وعمّقوه، وأنهم احترموا طبيعته دائماً ولم يفكّروا مطلقاً باستبدال مركز جاذبيته. وعندما أضاف لها الرومان البنية الراقية للقانون الروماني، كان الإنسان وصلاح الحياة الإنسانية اهتمامهم الأساسي. أمّا بالنسبة للمسيحية، فرغم أن الله هو هدفها الأقصى ومرجعيتها المركزية، فقد أدركت أن الإنسان، الذي خلقه الله على صورته ومثاله، باعتباره أكثر الأشياء الأرضية كمالاً، ليس عليه واجب أسمى من بلوغ خلاصه. ولماذا الإنسان صورة الله؟ يقول القدّيس أوغسطين لأن له عقلاً. وكان يمكن لكل الفلاسفة اليونانيين أن يشاركوا في هذا الكلام.

من هنا كانت الميزة الأساسية الثانية للحضارة الغربية، التي هي اعتقاد محدّد بأن العقل هو الفصل الخاص بالإنسان. وأن أفضل ما يمكن أن يوصف به الإنسان هو أنه حيوان عاقل. وأننا إذا جرّدنا الإنسان من العقل، فما يبقى ليس إنساناً، بل حيوان. يبدو هذا التوصيف معروفاً جداً، مع ذلك فإن الحضارة الغربية تموت عندما تنسى؛ فالطبيعة الإنسانية العاقلة هي الأساس الوحيد المفهوم لنظام أخلاق عقلي. والأخلاق حالة سوية بالأساس، لأن الكائن العاقل الذي يفعل ويتصرّف من دون عقل أو بعكس إملاءاته يعني أنه يفعل ويتصرّف لا كالحيوان، بل كإنسان حيواني، وهذا أسوأ. صحيح أن الحيوان يجب أن يتصرّف كحيوان، أي وفقاً لطبيعته، لكن أن يتصرّف الإنسان مثل الحيوان فهذا غير مناسب، لأنه يعني النسيان التام لطبيعته، وهنا يكون القضاء عليه.

قد لا يستطيع المرء إدراك الاستمرارية التي عمّت طوال تاريخ الحضارة الغربية،

إلا إذا تذكّر الجزء المهم الذي قامت به الكنيسة في عمل تحوّلها. لقد حافظ اليونانيون وآباء الكنيسة اللاتين على فكرة الإنسان الكلاسيكية، فعندما شرع القديس توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، في إعداد تفسير كامل للحقيقة المسيحية، لم يتردّد في الاقتباس من أرسطو الوثني، الذي كان منطقه، وأخلاقياته، والميتافيزيقا والبيولوجيا التي أنتجها، قد تحوّلت حينئذٍ على يد تلاميذه في القرون الوسطى إلى عناصر بعدد الأطروحات المسيحية.

كاد إصلاح القرن السادس عشر أن يهدم الصرح الفخم، الذي انفصل عنصراه المكوّنان، المسيحية من جهة والحضارة اليونانية من جهة أخرى. مع ذلك فقد سارع الإنسانويون الكاثوليك للشروع ببنائه، مثل أرازموس Erasmus، وحتى البروتستانت، مثل ميلانتشون Melanchthon. وكان لوثر بذاته، رغم هجماته الشرسة على الحضارة الوثنية، مولعاً بأوفيد[1] Ovid، وكان منحازاً لشيشرون. والإنسانويون الذين كانوا يميلون بنسب مختلفة عن المسيحية إلى الوثنية، إمّا أنهم كانوا عائدين إلى ما اعتقدوه تعليم أرسطو الخالص، أو كانوا يختبرون القيمة الحقيقية للتعاليم التي تركها الرواقيون والأبيقوريون. فقد بقي التراث الكلاسيكي، طوال عصر النهضة وحتى منتصف القرن التاسع عشر، الأساس المشترك الذي كان يمكن للمسيحيين والوثنيين أن يلتقوا حوله ويواصلوا من خلاله علاقاتهم الفكرية المثمرة. حتى أن الاكتشافات العلمية الأكثر تألّقاً حصلت على أيدي رجال مثل ديكارت وباسكال وفيرما وليبنتس ونيوتن الذين تعلّموا في المدرسة، إضافة إلى اللاتينية الكلاسيكية، أصول الرياضيات، وفلسفة شبيهة إلى حدّ ما بفلسفة القدّيس توما الأكويني وأرسطو.

ما زال هذا تمريناً صحياً للعقل، والعقل يطلب المعرفة لأن المعرفة وظيفته

[1]- ببليوس أوفيديوس ناسو (Publius Ovidius Naso؛ 43 ق.م. المعروف بلقب أوفيد، شاعر روماني قديم، من أشهر أعماله «التحولات».(المترجم).

الطبيعية. حتى أن أعظم النجاحات التي حصلت في العلوم الفيزيائية والبيولوجية لم تؤدِّ إلى إرباك في استمرار الحضارة الغربية. واستمرار الحضارة كان ممكناً عندما كان الإنسان مسيطراً على الطبيعة. لكن عندما بدأت الطبيعة تسيطر على الإنسان بدأت المؤشّرات على زوالها.

رغم أن هذا التطوّر لم يكن حتمياً، إلا أن التطوّر المتتالي للعلوم الطبيعية جعله أكثر فأكثر إمكاناً. فاهتمام الإنسان المتزايد بالنتائج العملية للعلم كان بذاته طبيعياً ومشروعاً، إلا أنه ساهم في نسيان أن العلم معرفة، وأن نتائجه العملية ليست إلا نتائج ثانوية. إضافة إلى أن التراكم الثابت للحقائق المجهولة إلى الآن ولقوانينها المصاغة حديثاً، كان يدمّر التوازن القديم الذي كان قائماً بين العلوم الإنسانية والطبيعية، لصالح العلوم الطبيعية. لكن هذا لم يكن الهدف الأساسي. كان الهدف بالأحرى في حقيقة أن الإنسان قبل نجاحه غير المتوقّع في إيجاد تفسيرات نهائية للعالم المادي، بدأ إمّا بترك كل الفروع المعرفية التي لا توجد فيها براهين، أو بإعادة بناء تلك الفروع المعرفية على نسق العلوم الطبيعية. وبالتالي، كان لا بدّ من، إمّا تجاهل الميتافيزيقا والأخلاق، أو على الأقل استبدالها بالعلوم الوضعية الجديدة، وفي كلا الحالتين، سيتمّ إلغاؤها.

إنها حركة خطيرة جداً، وهي تفسّر هذا الموقف الخطير الذي وجدت الحضارة الغربية نفسها فيه. لقد تخلّى الأوروبي عن تراثه القديم قبل أن يتأكّد من صلاحية البديل. بالإضافة، أن البند الأول للمعرفة العلمية هو القبول بالطبيعة كما هي. فاكتشاف البدائل العلمية يترك الإنسان وحيداً مع الطبيعة كما هي، ويفرض عليه أن يستسلم لحتمية الطبيعة. والفلسفة هي المعرفة العقلية الوحيدة التي يمكن من خلالها أن يُحكم على العلم والطبيعة معاً. وباختزال الفلسفة إلى علم محض، لا يتنازل الإنسان عن حق الحكم على الطبيعة وحكمها؛ بل يحوّل نفسه إلى مظهر خاص للطبيعة، عرضة كغيره، للقانون الضروري الذي ينظّم تطوّره. فحيث تكون الحقائق

ناجزة ومبرّرة بذاتها يكون العالم قابلاً لأكثر المغامرات الاجتماعية تهوّراً. ويمكن لدكتاتورييه أن يسبّبوا دماراً تعسّفياً للمؤسّسات الإنسانية والأرواح الإنسانية، لأن الديكتاتوريات حقائق وحتى هي تبرّر نفسها أيضاً.

كانت أوروبا متّجهة لهذه المشكلة مذ طبّق كونت وهيغل حتميّتهم الفيزيائية على الحقائق الاجتماعية. وكان الموقف الذي اتّخذه كونت وهيغل متناقضاً بالفعل. فقد كانت فلسفاتهم فلسفة للتاريخ، الذي كان هدفه الأساسي وصف الظهور التدريجي لروح ما، أو فكرة ما، من بداية العالم إلى أيّامنا الراهنة. لكن حينئذ، بشكل أو بآخر، يصل التاريخ إلى نهايته. فلأن الروح الوضعية حرّرت ذاتها تماماً من اللاهوت والميتافيزيقا، كانت الإنسانية مع كونت قد وصلت إلى مراحلها الثلاث الأخيرة، بالتالي، لا يمكن بعد كونت أن يحصل أي جديد، باستثناء أن الإنسان يمكن أن يعيش في جنّة وضعية إلى الأبد. وهذه هي النتيجة التي كان هيغل يقود قرّاءه إليها ولكن بطريقة مختلفة. تحوّل أفكار هيغل المطلقة نفسها أوّلاً إلى الطبيعة، حيث تخسر الوعي الذاتي، ثم بعد ذلك تعبّر عن نفسها في الإنسان، ومن ثمّ بسبب قدرة الإنسان على التفكير، تأتي إلى نفسها من جديد من خلال العلم، والتاريخ والفلسفة[1]. لكن هذه العودة للفكرة إلى ذاتها من خلال الإنسان أصبحت مع هيغل حقيقة ناجزة. وبما أن فلسفته برهنت «أن هذه الفكرة... تكشف عن ذاتها في العالم، ولا شيء مكشوف في ذلك العالم غير الفكرة وشرفها ومجدها»[2]، لم يكن سؤال هيغل حول التنظيم المطلق للعالم قد وصل إلى إجابة فحسب، بل أن العالم أيضاً أنجز نظامه النهائي. وهكذا كان بين كونت وهيغل تناقض مدهش في المنهج، لا بل في روح المذهب نفسه، وفي النتيجة التي يؤدّي إليها. إنهما فلسفتا تغيير بلغتا ذروتهما في الاستقرار الأبدي؛ أي نسبيّتان تامّتان انتهتا

[1]- J. Loewenberg, Hegel Selections, p. 370.

[2]- Ibid., p. 349.

إلى دوغمائية راضية عن ذاتها. «لا شيء مطلق، كل شيء نسبي» صار واحداً من أهم صيغ كونت، لكنه لم يضف أبداً: بما في ذلك الوضعية. مع ذلك بعد وفاة كونت وهيغل، استمرّ التاريخ كما كان من قبل، وبدأ تلاميذهم بالتعجّب لماذا.

في حالة كونت، يمكن اكتشاف الجواب بسهولة. لأنه استعار من العلم الوضعي، وخاصة من السوسيولوجيا، المفاهيم الأساسية لمذهبه، وكان مقدّراً للوضعية الفرنسية أن تنحلّ إلى علمين وضعيين طبيعيين، العلم من جهة، والعلم الاجتماعي الوضعي من جهة أخرى. ثمّ تمثّلت أولى نتاجات تحليل الكونتية في فرنسا بما عرف بـ «الوضعية المطلقة»؛ والثانية بسوسيولوجيا دوركهايم ومدرسته. فالسوسيولوجيا الفرنسية هي - أو على الأقل يمكن أن تكون - علماً وضعياً للحقائق السوسيولوجية بما فيها الفلسفة والأخلاق. فالأخلاق حقائق، وما يسمّى بتبريراتها الفلسفية أيضاً حقائق، باختصار يتصرّف الناس كما ينبغي أن يفعلوا، ويفكّرون كما ينبغي أن يفكّروا، وبعد معرفة الجماعة الاجتماعية التي يعيشون فيها – «ماذا نفعل؟» هو سؤال حسّي يمكن للسوسيولوجيا أن تجيب عنه، لكن «ماذا ينبغي أن نفعل؟» ليس سؤالاً علمياً، وبالتالي ليس له جواب. وبحسب تعبير البروفسور ل. ليفي بريهل L. Levy Bruhl «لا يوجد جواب عن الطلب: أعطنا نظاماً أخلاقياً! لأن موضوع الطلب غير موجود»[1]. أمّا بالنسبة للوضعية المطلقة، فهي أساساً مجرّد علموية مكوّنة من تعليقات على نتائج العلم[2]، لكن الغريب هو كيف فشل العلماء في فهم ضرورة هذه التعليقات على العلم عندما تصدر عمّن ليسوا علماء، وبالتالي معرفتهم بالعلم سطحية. لقد أثمرت الوضعية الفرنسية حذفاً تامّاً للفلسفة

[1]- Fr. Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (Marxist Library, Vol. XV), International Publishers (Union of Soviet Socialist Republics), New York, 1935; p. 29. Cf. the pertinent remarks of J. Loewenberg, Hegel Selections, pp. xiv-xv.

[2]- E. Gilson, «Sur le positivisme absolu,» in Revwe philosophique, Vol. 68 (1909), pp. 63-65, and Professor A. Rey›s answer, ibid., pp. 65- 66.

ومسائلها، وهذا باختصار أحد الأشكال الممكنة للانتحار الفلسفي.

إن تجاهل كل الأسئلة الفلسفية - كما فعلت الوضعية الفرنسية - يسمح للعالم أن يتّبع قوانينها الذاتية من دون تعارض معها. لكن تلاميذ هيغل كانوا من نوع مختلف تماماً، وقد اضطروا أن يكونوا كذلك بسبب الطبيعة الخاصة لمنهجه الديالكتيكي. وبدل الوصول إلى ملاذ العصر الذهبي بعد قرون من التقدّم إلى الأمام، أمكن لفكرة هيغل أن تجد نفسها فقط من خلال شقّ طريقها عبر مسار التناقضات. باختصار، كان منهج هيغل منهجاً ثورياً يهدف إلى نتائج محافِظة. وما حصل أن من كانوا ثوريين من تلاميذه كانوا يسعون لتحقيق أهداف ثورية. إذ بدا لهم أن منهج هيغل، ولكن ليس نتائجه، كان مناسباً جداً لغاياتهم، لأنهم فشلوا في تصوّر سبب وصول مسار تاريخ العالم إلى نهاية مع حكم الملك البروسي فردريك وليام الثالث. بتعبير آخر، بما أن العالم كان في حالة تغيّر، لم تكن الهيغلية الكلمة النهائية الواضحة التي وصلت بها كل التناقضات إلى نهايتها، بل بالأحرى كانت واحدة من مصطلحات التناقض الجديد، التناقض بين الحقيقة الواضحة للتغير الاجتماعي والنتيجة الضرورية هو، وفقاً للهيغلية، أن التغيّر الاجتماعي يجب أن يبلغ نهايته. كانت الهيغلية ضحيّة منهجها، كما كتب إنجلز فيما بعد، «كان يجب أن «تُنفى» بمعناها الخاص، أي، في حين يجب إبطال شكلها عن طريق النقد، فلا بد من صون المضمون الجديد الذي اكتسب عن طريقه»[1].

لم يكن لأحد قدرة على تصوّر كيف يفعل ذلك إلا بعد أن بدأ النور بالإشراق من جهة غير متوقعة. في عام 1841، وبعد مرور عشر سنوات على وفاة هيغل، نشر لويدفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach كتابه جوهر المسيحية Eeesence of Christianity،

[1]- Fr. Engels, Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (Marxist Library, Vol. XV), International Publishers (Union of Soviet Socialist Republics), New York, 1935; p. 29. Cf. the pertinent remarks of J. Loewenberg, Hegel Selections, pp. xiv-xv. 281

وما لبث أن ألحقه بكتاب جوهر الدين Essence if Religion، كان في البداية تلميذ لاهوت وبطريقة ما بقي دائماً لاهوتياً ممزوجاً. بعد أن بدأ فويرباخ كهيغلي حرّ في الفلسفة، أدار ظهره للأفكار المطلقة وكرّس نفسه حصريا لدراسة الإنسان. وكما يقول، عوضاً عن أن يكون لاهوتياً صار أنثروبولوجياً. ورغم الآراء المعارضة، لم يكن فويرباخ رجلاً غير متديّن، بل على العكس لقد اعتبر الإنسان حيواناً متديّناً بماهيته. فليس للحيوانات دين، الدين خاص بالإنسان، وبالتالي يجب أن يكون الدين في أساس الفصل الماهوي بين الإنسان والحيوان. لكن ليس هناك فصل آخر غير الوعي الذي يشكّل جزءاً من الطبيعة الإنسانية. ليس للوعي الذاتي للإنسان هدف غير ذاته، وبالتالي عندما يقول الإنسان: الله، فإنه يعني الإنسان في الحقيقة. باختصار، لم يخلق الله الإنسان على صورته، بل الإنسان خلق الله على صورته ومثاله: إذاً عبادة الإنسان باسم الله هي الجوهر الحقيقي للدين[1].

كان هدف تعليم فويرباخ تدمير كل ما فوق الطبيعية supernaturalism، وكان يسعى بوضوح لتحقيقه. فلنقنع الإنسان أنه هو الحقيقة السامية، ولن يبحث بعد ذلك عن السعادة خارج ذاته، بل في نفسه، لأنه عندما يكون هو المطلق بالنسبة لنفسه، فسوف يفقد كل الرغبات فوق الطبيعية، وكما يقول فويرباخ، «الذي لا يبقى لديه رغبات فوق طبيعية لا يكون لديه كائن فوق طبيعي كذلك»[2]. وهكذا لم يكن الدين الجديد عبادة للمجتمع، مثل عبادة المجتمع الكونتية، بل كان عبادة للطبيعة الإنسانية «عبادة الإنسان» “Anthropolatry”. بالنسبة لتلاميذ هيغل الذين كانوا يكافحون من أجل التوفيق بين الطبيعة الدائمة التغيّر والثبات المطلق للفكرة، صارت

[1]-L. Feuerbach, The Essence of Christianity, trans, by M. Evans, New York, 1855; Chap. I, pp. 21- 22.

[2]-L. Feuerbach, The Essence of Religion; trans, by Al. Loos, New York, 1873; p. 71 (conclusion of the book).

رسالة فويرباخ وحياً. وبعد كل ذلك ماذا كانت الفكرة الهيغلية غير روح الله؟ إذاً وكما صار واضحاً الآن، غدا النظام فوق الطبيعي بأكمله محكوماً بالزوال، وكان لا بدّ للفكرة الهيغلية من الزوال أيضاً، لكن حينئذ لن يبقى شيء إلا الطبيعة، وتطورّها الديلكتيكي الذي لا ينتهي. وهكذا تمّ قهر أو «نفي» التناقض الهيغلي نفسه وفتح الطريق أمام فهم جديد للحقيقة.

من بين الذين حيّوا فويرباخ كمخلّص لهم كان رجل شاب اسمه كارل ماركس. بعد سنوات عدّة في عام 1886، كان صديقه والمؤسّس الشريك معه للشيوعية، فريدريك إنجلز ما زال يصف فرحة اكتشافهما بحيوية. «ثم بعد نشر كتاب جوهر المسيحية لفويرباخ Essence of Christianity... كُسر السحر،... وانحلّ التناقض، الذي بدا أنه موجود في خيالنا فقط. يجب أن يكون الإنسان قد اختبر الأثر المحرر لكتابه، كي يفهمه. كان الحماس عامّاً، وأصبحنا جميعنا فوراً فويرباخيين»[1]. ما يقوله إنجلز هنا صحيح بلا شك، لكنه مرّ بمرحلة خطرة ولم يتوقّف، وما لم نتوقّف ونفكّر في المسألة قليلاً، سنعجز عن فهم تتمّة القصة.

يقول إنجلز: عندما نُشر كتاب جوهر المسيحية Essence of Christianity «قضى بضربة واحدة على التناقض، وبذلك حلّ محلّ المادية على العرش من جديد»[2]. في الواقع إن تقديم فويرباخ كمادي هو أحد مساهمات ماركس الشخصية في تطوير الفلسفة الحديثة. كان فويرباخ نفسه سيكره هذا. لأنه كان ضد المادية الصريحة في القرن الثامن عشر، اعتقد دائماً أن المادية كانت «أساس البنية الماهوية للإنسانية وللمعرفة... لكنها ليست البناء ذاته. بالاتجاه نحو الماضي أوافق تماماً مع الماديين، لكن ليس إلى الأمام»[3]. أدرك ماركس وإنجلز بسرعة أن فويرباخ اقترب من مادية

[1]-Fr. Engels, Ludwig Feuerbach, p. 28.

[2]- ibid, p. 28.

[3]-Ibid., p. 35.

المستقبل، مع أنه هو نفسه لم يكن قادراً على رؤية ذلك. لقد رفض ماركس وإنجلز أيضاً «الشكل السطحي والبسيط» من المادية «التي كان يبشّر بها في الخمسينات بوخنر Buchner وفوكت Vogtومولسشو [1] Moleschott». الذين كانت ماديتهم تطوراً لمادية فويرباخ المحدودة: كل ما هو موجود هو إمّا مادي بذاته، وإمّا متجذّر في شيء هو بذاته مادي أو محدّد به. يمكن الآن لمادية فويرباخ الممتدة إلى الأمام على يد ماركس، أن تمتد من العلائقية الميكانيكية للمادة الى المسائل البيولوجية وحتى إلى الحياة الاجتماعية، بما في ذلك الفلسفة.

ثمّة تعديل ثانٍ على مادية فويرباح المحدودة أخضعها لتغيير أكثر جذرية. عندما تمّ تصوّر تاريخ للنظام المادي للطبيعة، كما فهمه ماركس، وهذا يعني، عقب نظرية التطور الدارونية التي كان قانونها في الأساس نفس ديالكتيك هيغل. وكان هذا قراراً منطقياً تماماً. إن تاريخ العالم، في تعليم هيغل، ليس تاريخ الطبيعة، بل تاريخ الفكرة المطلقة كما تعبّر عن نفسها في الطبيعة وفي الإنسان، ولكن بعد أن تلاشت الفكرة بذاتها، يجب أن يفهم ديالكتيك هيغل على أنه قانون تطوّر المادة في الزمن، وتطوّر كلّ الظواهر البيولوجية والاجتماعية المتجذّرة في المادة والتي تتحدّد بها.

يصعب البدء بفكرة جديدة، لكن إيقافها أصعب. هنا على الأقل يكمن التبرير الفلسفي التامّ للمادية الديالكتيكية. لكن لا أحد يعرف كم من المفكرين على مرّ الزمن ومن جميع الجنسيات استطاعوا ذلك. عندما استعرض إنجلز أسلافه التاريخيين، بدأ بالقول إن «المادية هي المولود الطبيعي لبريطانيا العظمى. وكان الأستاذ الجامعي البريطاني دنس سكوت قد سأل «هل يستحيل على المادة ان تفكر؟ ولكي يوجِد هذه المعجزة، لجأ إلى القدرة الإلهية، أي جعل اللاهوت يبشّر بالمادية. علاوة على ذلك، لقد كان اسمياً، والإسمية التي تعتبر الشكل الأول للمادية، تأسست بشكل رئيسي على يد

[1]- Ibid., pp. 3S-36.

الأساتذة الإنكليز»[1]. أعتقد أن إنجلز خلط بين دنس سكوت ووبليام الأوكامي، ولكن بما أن دنس سكوت كان سكوتلاندياً، والأوكامي إنكليزياً، فإن خطأ إنجلز يؤكّد أطروحته بدل هدمها. على كل حال، مهما كان مصدرها الأبعد، فإن الأسلاف الفلسفيين المباشرين للشيوعية كانوا بالضبط الذين وصفهم إنجلز. وقد تبنّى لينين ذاته وجهة نظر إنجلز عندما اقتبس الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنكليزي والسوسيولوجيا الفرنسية باعتبارها المصادر الثلاثة للماركسية والأجزاء الثلاثة المكونة لها. يصف لينين المصدر الفلسفي نفسه، وهو المصدر الوحيد الذي نتعامل معه الآن، بأنه «نظام هيغل، الذي أدّى بدوره إلى مادية فويرباخ.» وهكذا استنتج لينين أن «مادية ماركس التاريخية هي واحدة من أكبر إنجازات الفكر العلمي» [2]. وهنا تشير كلمة «التاريخية» إلى التفسير التطوّري لديالكتيكية هيغل، و«المادية» تشير إلى التفسير الماركسي لفويرباخ. فالاتفاق تامّ بين مؤسّسي وقادة الشيوعية ودليل الحقائق التاريخية.

لكن المسبقات التي تفترضها الشيوعية لا تقتصر على فلسفة هيغل فقط، بل تستلزم فلسفة محدّدة خاصّة بها، وإذا عرّفناها كما عرّفها ماركس تكون شهادة على فشل الفلسفة الحديثة: «الأوهام في أدمغة البشر هي مكمّلات ضرورية لسير حياتهم المادية وهي قابلة للتأسيس التجريبي ومتلائمة مع المقدّمات المادية. فالأخلاق والدين والميتافيزيقا والإيديولوجيات الأخرى،... لم تعد محتفظة هنا بنظرة استقلالية. إذ ليس لها تاريخ، وليس لها تطوّر.... ليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة، بل الحياة هي التي تحدّد الوعي.» باختصار: «إن صيغة إنتاج الجواهر المادية يشترط مسار الحياة

---

[1]-ibid, p. 84.

[2]- The essay of Lenin is translated in K. Marx, Capital, the Communist Manifesto, and Other Writings, by Max Eastman, The Modem Library, New York, 1932; p. xxii. Cf. the criticism of the materialism of the German worker Dietzgen by Lenin, in his Materialism and Empirio-Criticism: Critical Notes Concerning a Reactionary Philosophy, London, 1927; pp. 205- 210.

الاجتماعية والسياسية والروحية عموماً»[1]. وبما أنه ورد في بداية البيان الشيوعي Communist Manifesto، أن «تاريخ المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ صراع الطبقات[2]، يجب أن يكون كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل من الآن فصاعداً مجرّد فينومينولوجيا للتعابير المجرّدة عن الطبقات الاجتماعية، وسيكون ديالكتيك هيغل انعكاساً أيديولوجياً للصراع الطبقي الداروني. وبالتالي تكون الفلسفة تفسيراً للحروب الأهلية، وتبريراً ضرورياً لها.

لسوء الحظ، لا يوجد شيء لا يمكن لنسبية كلّية مثل نسبية هيغل أن تسوّغه. فلو كان كل ما هو صحيح، هو منطقي أيضاً، فالشيوعية منطقية، لكنها ليست أكثر منطقية من عكسها. غريب جداً، بعد نقد هيغل في محاولته إيقاف مسار التاريخ، أن يفعل ماركس الشيء ذاته. فهو لم يعتبر أبداً أن صراع الطبقات غاية، بل وسيلة للدخول إلى العصر الذهبي، فعندما تستثنى الطبقات ونقائضها، حتى القوى السياسية لن يكون لها حاجة[3]. لكن الصراع طبقي، يعني وجود طبقتين متناقضتين، ولكي يصل تناقضهما إلى نهايته يجب أن «تُنفى» إحداهما، والسؤال الوحيد الذي يُطرح، أي منهما سينفي الآخر؟ الجواب الهيغلي الصحيح عن السؤال، كلاهما يجب أن «يُنفى» بذوبانهما المشترك في كلٍّ جديد. فعندما تشعر دولة أن صراع الطبقات استمرّ لفترة كافية وأنه لن يحقّق سلاماً اجتماعياً على يد ديكتاتورية إحدى تلك الطبقات، فإنها تحكّم ديكتاتوريتها الخاصة كوسيلة وحيدة لايصال الصراع إلى نهايته.

لهذا أصبحت الهيغلية الجديدة فلسفة الفاشية في كتابات ج. جنتايل G. Gentile، بالضبط كما كانت التعليم الرسمي للشيوعية في كتابات ماركس، وإنجلز ولينين. لقد

---

[1]- K. Marx, ed. cit., pp. 911-. Cf. Manifesto of the Communist Party, Engel›s Preface, pp. 318- 319, where the influence of Darwin is clearly seen.

[2]- K. Marx, op. cit., p. 321.

[3]- ibid., p. 2. Cf. pp. 313- 314 and p. 343.

كره الشيوعيون بشدة ما يسمّونه الادّعاء الفلسفي لـ«الفاشيين الاشتراكيين» مع ذلك فإن هؤلاء بيّنوا مسألة مهمّة، ذلك أننا رغم استبعاد فكرة هيغل المطلقة، لا يوجد ما يبرهن أن الطبيعة مادية محضة. وهكذا يبقى هيغل من دون فويرباخ إمكانية مفتوحة. فلنفرض أننا أخذنا هيغل من دون الفكرة وأضفنا فويرباخ، ما يبقى هو داروينية اشتراكية، قانونها الوحيد هو الانتخاب الطبيعي حيث يحسم قانون البقاء للأصلح بشكل نهائي كل النقاشات النظرية. لكن من هو الأصلح؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست من مهام الفلسفة، فالتاريخ والحياة سوف يبيّنانه. كان بندتي غروس Benedetti Groce محقّاً تماماً عندما كتب منذ سنوات: «عندما تتجرّد المادية التاريخية من كل غرضية ومن الخطط الإلهية، فهي لن تؤيّد لا الإشتراكية ولا أي توجّه عملي لحياة الإنسان»[1]. على أساس هذا الدليل منذ عام 1899، اشترك جنتايل مع غروس في نقد حادّ جداً لفلسفة ماركس[2]، وعندما سيطرت الفاشية في إيطاليا، كانت هيغلية جنتايل مسوّغة بشكل كامل باسم نظرية هيغل عن الدولة. هذا إذا كانت الدولة شيئاً على الإطلاق فهي شيء دائم، إنها القانون، والقوة: القانون لتحقيق النظام في الداخل، والقوة لحماية نفسها من أعدائها من الخارج. من خلال القول إن الدولة تؤكّد استقلاليتها الذاتية في الحرب[3]، كان جنتايل يكرّر ما بيّنا أنه المفهوم الهيغلي الأصيل للدولة. فإذا كانت الدولة «مسير الله عبر العالم» تكون الوريث الشرعي الوحيد للفكرة المتعالية المتأخّرة، لا غير، لكن الدولة، يمكن أن «تنفي» التناقضات الاجتماعية في وحدتها. هكذا فُهمت الفاشية الهيغلية بأنها أكثر بكثير من حزب سياسي، وبحسب تعبير جنتايل إنها «قبل أي شيء آخر مفهوم شامل للحياة»، **una concezione totale della vita**. لا ينبغي للمدارس أن تعلّمها كسياسة، بل كدين، لأن «الدولة هي

[1]- B. Croce, Suite concezioni materialistiche della storia, p. 15.

[2]- G. Gentile, La filosofia di Marx, E. Spoerri, Pisa, 1899.

[3]-G. Gentile, Che cosa e il Fascismo?, Vallecchi, Firenze, 1925; p. 34.

الإردة العظيمة للأمّة، وبالتالي هي ذكاؤها العظيم.» وهذا ما يسمّى «عبادة الدولة» Statolatry التي رغم أنها ترى ذاتها نقيضاً للمادية العمياء[1]، فهي ليست إلا قدوم لعمى آخر. لقد احتكرت الدولة الذكاء كغيرها، ومن هذا الذكاء العظيم سوف نتلقّى حتى الفلسفة.

كيف كانت ردّة فعل الفلسفة المستقلّة على هذا النوع من دوغمائيات الدولة؟ إذا حُكم عليها من جهة نتائجها العملية، يكون الجواب: لا شيء تقريباً. صحيح، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر لم يوجد فلاسفة بقدر ما وُجد أساتذة فلسفة يؤلّفون كتباً ومقالات حول كل الأسئلة الممكنة. مع ذلك رغم هذا الانفلاش الفلسفي الهائل وعلى الرغم من تفوّقه التقني الكاسح، فشلت الفلسفة المستقلة في إنتاج تعليم واحد بنّاء، يمكن أن يقوم بدور قاعدة النظام العام والأخلاق الخاصّة. فإذا فشل بحثنا الطويل في إثبات أي شيء، يكون سبب الفشل في متناول أيدينا، لكن بدل أن أقرّره بنفسي أفضّل للمرة الأخيرة أن أستشير الوقائع.

أياً كان الأمر، فالشيوعية بالتأكيد ليست شكوكية، أتمنّى لو استطعت توضيح أنني هنا لا أسلّط الضوء على روح البطولة والتضحية بالذات التي من خلالها كان وما زال أشرف ممثليها مفعمين بالحياة. إننا نتعامل هنا مع الفلسفة ولا شيء غيرها. لقد كان لينين بوصه فيلسوفاً دائماً يحارب ضدّ عدوّين أساسيين: بركلي اللامادي، وهيوم اللاأدريagnostic. رجع لينين أكثر من أربعين مرّة، في كتابه المادية والنقد الأمبريقي Materialism and Emprico- Criticism إلى موقفه الأساسي في فلسفته، إن هيوم أنجب كانت، الذي بدوره أنجب مل Mill وماخ Mach وهوكسلي Huxley، وكوهين Cohen، ورونوفييه Renouvier، وبوانكاريه Poincare، ودوهم Duhem، وجيمس James، وكل خصوم ما يسمّيه «اللاأدرية الهيومية.» Humean agnosticism. أكّد

[1]-lbid., pp. 34r-38, and pp. 95- 116.

لينين بطريقة غير متقنة لكن ببعد نظر فلسفي خارق، أن كل هذه التعاليم، ورغم التغيرات الضيّقة الأفق «التي حصلت في المصطلحات أو في حجج الأنساق السابقة» هي بالأساس تغيرات متعدّدة لفلسفة هيوم الأساسية[1]. لو كتب لينين هذا اليوم لما كان مضطراً لتعديل حكمه. على كل حال، لم يتردّد المحرّر الأميركي لإنجلز كثيراً في القول: «إلى الآن، كل التوجّهات الفلسفية في إنكلترا والولايات المتحدة التي حملت اسم «الفلسفة» مثل البراغماتية pragmatism، الواقعية الجديدة neo-realism، السلوكية behaviorism، وغيرها، ما هي إلا ظلال مختلفة للّاأدرية agnosticism. لكن هذه جميعها في التحليل النهائي متجذّرة في فلسفة هيوم»[2]. هذه نقطة، على الأقل، يوافق عليها الشيوعيون والفاشيون بشكل كامل، كما يمكن مشاهدة ذلك في هجمات جنتايل التي لا تتوقف ضد ما يسمّيه «لا أدرية المدارس» "of the the agnosticism schools" ومن مواقفه اللاذعة المؤيّدة للفكر المنفتح على الدوغمائية والأفكار البنّاءة، التي يطرحها أساتذة الجامعات الذين لا يساومون وحيث يستثنى أصحاب الأذهان المتفتحة بشكل خطير[3].

لا شيء أكثر منطقية من هذا الموقف. في المجتمع الذي تختزل فيه حرّية الفرد إلى التوافق مع الدولة، يجب أن تختزل الحرّية الفكرية نفسها إلى توافق كل عقل فردي مع عقل الدولة. إنها رشدية أو سبينوزية أصيبت بالجنون، الشيء الوحيد الذي يمكن أن يقال لصالح ما يسمّى الفلاسفة الليبراليين هو أنه منذ عام 1850 أدرك معظمهم أن الامتداد الحالي للعلم الوضعي إلى الوقائع الاجتماعية قدّر له أن يحدث هذه القدرية

[1]- Lenin, Materialism and Empirio-Criticism, Chap. II, «he Theory of Knowledge,» p. 82. Cf. among many other passages, pp. 14^17; 84--S5; 100; 133162-160 ;135-, etc. A more detailed exposition should take into account the line of distinction drawn by Lenin between the distinct influences of Berkeley and of Hume; see op. cit., p. 161. On James, see p. 296, note 15.

[2]-P. Ludas, in his Preface to Fr. Engels, Ludwig Feuerbach, p. 10.

[3]- G. Gentile, Che cosa i il Fascismo?, pp. 163- 166.

الجديدة. كان مفهوم الإنسان الكلاسيكي والمثال الكلّي للحضارة الغربية في خطر. هل كان آدم المدير الذي عيّنه الله للطبيعة، أو فقط لجزء منها؟ هل كان أيوب شخصية تراجيدية، أم كان للسخرية فقط؟ كان بروميثيوس Prometheus بوضوح يُربط من جديد بصخرته أو بالأحرى كان يربط نفسه بالسلاسل التي صنعها بنفسه وكانت صناعتها المنفعة الوحيدة التي استفادها من حريته.

كان الفلاسفة الليبراليون دقيقين في تبصّرهم. لكن لسوء الحظ، فقد أبناء كانت وهيوم أنفسهم الثقة في الشرعية العقلية لكل المعرفة الميتافيزيقية. وهكذا لم يبقِ لديهم أي منظومة من الاعتقادات الفلسفية المتعلقة بالإنسان، وطبيعته ومصيره، ولم يبقَ لهم مع ذلك أن يعارضوا انتهاك حرمة العلم في حقل الحقائق الإنسانية. هذا هو سبب الحاجة لميتافيزيقا عقلية يمكن من خلالها تنظيم استخدام العلم، لم يكن أمام الفلاسفة الليبراليين خيار غير الهجوم على العلم نفسه وإضعاف عقلانيته المطلقة. إن مصدر اللاأدرية الحديثة هو الخوف من الحتمية العلمية في قلوب الناس الذين كسروا، بكسر العقلانية الميتافيزيقية، العمود الفقري للحرية الإنسانية. ليس ماخ فحسب، والماخيّون، مكروهون جداً من لينين، بل أيضاً كل من لم يكرّروا الفلسفات المنتهية صلاحيتها، بذلك كرّسوا أنفسهم لمهمة البرهنة على الخاصية المحدودة للعقلانية العلمية والحتمية الطبيعية. في نفس الوقت عندما كان فيهنكر Vaihinger يحوّل مقولات كانت إلى وسائل ملائمة لمعالجة الحقائق التجريبية، كان إميل بوترو Emile Boutroux يكتب مقالته الشهيرة «حول إمكان قوانين الطبيعة» On the Contingency of the Laws of Nature (1876)، وهو عنوان يشكّل في ذاته بياناً كاملاً. وبعدها كرّر أكثر تلاميذه شهرة، هنري برغسون، نفس التجربة، لكن على مقياس أوسع، عندما نشر عام 1889 مقالته الشهيرة عن المعطيات المباشرة للوعي On the Immediate Data of Consciousness. كانت الحتمية التي انتقدها بوترو

حتمية كونت، وكان الشكل الخاص من الحتمية التي ناقشها برغسون Boutroux حتمية سبنسر وداروينيته الميكانيكية. كان موقف بوترو باحتكامه المطلق للواجب الأخلاقي، مسألة أخلاقية واضحة، أمّا موقف برغسون، بنقده للمعرفة العقلية باسم الحدس، كان إحياءً للتصوّف الفلسفي القديم. في نفس الوقت وباستقلال تامّ عن برغسون، كان وليام جيمس متأثّراً بالنقد الجديد لرونوفييه Renouvier، يدسّ المفهوم البراغماتي للمعرفة، حيث لا تكون الأفكار صحيحة، إلا إذا كانت قابلة لتحقّق العملي[1]. ثم انضمّ العلماء إلى الجوقة، حيث حكم ب. دوهم P. Duhem، وهو كاثوليكي وفيزيائي ذو سمعة جيدة، بضرورة إحياء التفسير الاسمي للعلم ليحرّض الأوكامي مرة أخرى ضد القدّيس توما الأكويني. وأخيراً، أكّد عالم الرياضيات الشهير هنري بوانكاريه H. Poincare على الخاصية التقليدية للقوانين العلمية، وحتى الحقائق العلمية، وفي نفس الوقت عندما كان برتراند رسل يصل إلى نتيجة أن «الرياضيات يمكن أن تعرّف بأنها الموضوع الذي لا يمكن أن نعرف فيه عمّا نتكلّم، أو ما إذا كان ما نقوله صحيحاً»[2]. قلت أخيراً، لأن كلّ تعداد لا بدّ أن يصل إلى نهاية، لكن الترحيب غير الملائم الذي صدر حديثاً من بعض الفلاسفة بالتأويل «الإحصائي» للقوانين الفيزيائية هو مؤشّر سليم على أن عدداً كبيراً منّا ما زال يرى في اللاعقلانية ملاذاً أخيراً للحرية.

آسف للقول بأن هذا خطأً. فنحن بخسارة العلم لن نربح الفلسفة. لكن إذا خسرنا الفلسفة نفسها علينا أن نستعد لخسارة العلم والعقل والحرية، باختصار نحن نتّجه لخسارة الحضارة الغربية نفسها مع مشاعرها لصالح كرامة الإنسان. يقول البروفسور بيري Perry «من الممكن أن الفلسفة الآن تقترب من إقفال المرحلة العظيمة التي

[1]- On the various aspects of the pragmatist movement, see R. B. Perry, The Thought and Character of W. James, 2 vols., Little, Brown, Boston, 1935.

[2]-B. Russell, «Recent Work on the Principles of Mathematics,» The International Monthly, Vol. IV (1901), p. 84.

بدأت مع ديكارت، والتي كانت ملازمة لمصطلح الفلسفة الحديثة، التي تتميّز عن فلسفة العصور الوسطى والفلسفة القديمة، سوف تتوقّف قريباً عن كونها حديثة»[1]. أعتقد على المستوى الشخصي، أنها سوف تزول من الوجود تماماً. لأن ما يسمّى فلسفة في الراهن هو إمّا عبودية ذهنية جمعية أو شكوكية. وما زال هناك من يكرههما معاً، ولن يحزن على زوال البديل الذي لن يزول طالما أن عنوان كتاب فاهنغر Vaihinger's فلسفة الـ «كما لو» Phiosophy of the AS If The ما زال برنامج تعليمنا الفلسفي: إن فلسفة الـ «كما لو» If The Phiosophy of the AS، هي نظام لأوهام الإنسان الدينية والنظرية والعملية قائم على فلسفة مثالية[2]. مقابل توق الماركسية الصريح والسليم إلى الحقيقة الوضعية والدوغمائية، لن يكون لشكوكية فلسفتنا الفاسدة أي فرصة، فهي تستحقّ الزوال من عقول كثير من معاصرينا الذين اعتنقوا الماركسية لأنها العقيدة الوحيدة التي يعرفونها. ما يلزم ليس شيئاً أقل عقلانية وأقلّ استدلالية، بل شيء أكثر عقلانية وأكثر استدلالية على نحو شمولي ليواجه تحدّياتها. لقد انتهى زمن الـ «كما لو» "As ifs"، وما نحتاجه الآن هو «إنه هكذا» "This is so"، ولن نجده، ما لم نستردّ أوّلاً ثقتنا المفقودة في الشرعية العقلية بالميتافيزيقا ومعرفتنا بموضوعها المنسي منذ زمن. بالتالي، دع الموتى يدفنون موتاهم، ودعنا نوجّه أنفسنا إلى المستقبل، لأنه سيكون كما سنصنعه: فإمّا طوفان يجرف الأخضر واليابس، أو سفينة تتقدّم في مسار ثابت يقودها حيوان عاقل.

[1]-R. B. Perry, Philosophy of the Recent Past, Scribners, New York, 1926; p. 221. I t will prove useful to read, in the same volume, the remarkable analysis of the «post-Kantian cycle,» pp. 145- 146.

[2]- Vaihinger wrote his book around 1875, but it was not published until after his death in 1911.

الفصل
الثاني عشر
طبيعة ووحدة
التجربة الفلسفية

القسم الرابع
الفصل الثاني عشر ـ طبيعة ووحدة التجربة الفلسفية

يلاحظ فلوطارخس[1]، مؤلّف «الحياة المتوازية» Parallel Lives، في بداية حديثه عن حياة سرتوريوس Sertorius، أن بعض الناس مغرمون بجمع ما يحصل من أحداث شديدة التشابه في حياة المشاهير. وقد قدّم بوصفه واحداً من هؤلاء المغرمين، شرحين مختلفين لهذه المصادفات: «إذا كان عدد العناصر غير محدود، فإن الحظ مزوِّد هائل للصدف، أمّا إذا كان عدد العناصر التي تتشابك فيها الأحداث محدوداً، فيجب أن تحصل نفس الأحداث لمرّات عدة، لأن مرورها يحدث عبر نفس الوسائط.»[2] وهكذا بعد مراجعة عدد من المراحل المختلفة من تاريخ الفلسفة الغربية، نجد أنفسنا في مواجهة نفس المشكلة التي كانت تقلق ذهن فلوطارخس العجوز. إن الحركات شديدة التشابه يمكن ملاحظتها في مسار ذلك التاريخ، ويمكن أن تؤدّي إلى نتائج شديدة التشابه. فماذا وراء هذه الصدف التاريخية؟ وهل هي مجرّد صدفة، أم أنها شاهد على وجود قوانين واضحة؟

يلامس السؤال الأول الذي يطرح في مناقشة هذه المسألة، نفس طبيعة الحقائق التي كنّا نتعامل معها منذ بداية هذا الكتاب. فقد اقتبست جميع الوقائع ممّا نسمّيه تاريخ الفلسفة، لكن حتى الآن لم يتّضح ما هو بالتحديد تاريخ الفلسفة. ولكي نسلّط مزيداً من الضوء على معنى بعض الحركات الفلسفية، لجأنا أكثر من مرة إلى حوادث مهمّة في حياة مؤلفيها، وليتني فعلت ذلك لمرات أكثر، لأن سيرة الفيلسوف

---

[1]- فلوطرخس أو بلوتارخُس (نحو ٤٥ - ١٢٥ م) هو فيلسوف ومؤرخ يوناني. (المترجم).

[2]- Plutarch's Lives, trans, by B. Perrin, New York, 1919; Vol. VIII, p. 3.

تساعد إلى حدّ كبير في فهم فلسفته، لكن سيرة الفيلسوف تاريخ للفيلسوف، لا تاريخاً لفلسفته. زد على ذلك، كان يستحيل استعراض هذه المواقف الفلسفية المتتالية من دون الإشارة إلى الكتب التي صيغت فيها. وهذا أيضاً يجب أن يتمّ بأقصى عناية ودقة، لأنه الأساس الذي يرتكز عليه تاريخ الفلسفة كله، ومع ذلك يكون هذا تاريخاً أدبياً للكتابات الفلسفية لا تاريخاً للفلسفة. ومن جديد، ومن أجل التأكيد على تسلسل الأفكار، ولكي نوضح مفاصلها العقائدية، لا بدّ من فصلها عن الكائنات الفلسفية التي شكّلت أجزاءها. هذا بالطبع، دائماً مسيئ لهذه الكائنات، وقابل للرفض إلى حد كبير من وجهة نظر الفلاسفة أنفسهم. فالمذهب الفلسفي ليس محدّداً بروحه العامّة، أو بمبادئه الأساسية والتسلسلات التي قادت إليها مؤلّفيه فعلاً. إنه مؤلّف من عدد من العناصر التي تدخل في بنيته وتشارك في تحديد طبيعته الفردية الواقعية. فما لم يره الفيلسوف في مبادئه، ورغم إمكان صدوره عن هذه المبادئ بضرورة مطلقة، لا ينتمي إلى فلسفته. لأن النتائج الممكنة التي رآها الفيلسوف، والتي حاول تحاشيها، وأخيراً تنصّل منها، لا ينبغي أن تنسب إليه، رغم أن التمسّك بها كان ممكناً بقوّة مبدئه، إلا أنها ليست جزءاً من فلسفته. من جهة أخرى، فإن ظلال الأفكار اللطيفة التي تُقيّد مبادئ الفيلسوف، والتي تليّن قساوة المبادئ، وتسمح لها أن تكون عادلة مع تعقيد الحقائق الواقعية، ليست جزءاً وقسماً من مذهب هذا الفيلسوف فحسب، بل هي عادة القسم الوحيد من تعليمه الذي سينجو من موت النسق. قد نختلف تماماً مع هيغل، أو مع كونت، لكن لا يمكن لأحد أن يقرأ موسوعاتهما من دون أن يجد فيها مصدراً لا ينضب من الحقائق الجزئية والملاحظات الذكية. وبالتالي فإن كل فلسفة جزئية هي تناسق للنفس ووضع حدّ للمبادئ المجتمعة التي تحدّد الاستشراف الفردي حول اكتمال الحقيقة. هكذا يجب على من يؤرّخ لها أن يصفها، فهذا تاريخ فلسفة، لكنه ليس تاريخ الفلسفة نفسها.

لا يمكن للحوادث الفلسفية التي وُصفت في الفصول السابقة أن تُفهم كاملة في ضوء السيرة الذاتية فقط، أو في ضوء السِيَر وتاريخ الأدب، أو حتّى في ضوء أحداث تاريخ الأنساق التي يمكن ملاحظتها فيها. إنها، تشير إلى أن في كل لحظة تفكير فلسفي، يكون الفيلسوف وتعليمه الخاص محكومين من الأعلى بالضرورة اللا متشخّصة. فالفلاسفة، في الأساس، أحرار في وضع مبادئهم، ولكن عند الانتهاء من وضعها، لن يستطيعوا التفكير كما يرغبون - بل سيفكّرون كما يقدرون. ثانياً، ما سينتج من الحقائق التي نناقشها، أن أي محاولة من جهة الفيلسوف لتجنّب تبعات موقفه ستكون محكومة بالفشل. لأن ما يرفض قوله بنفسه سيقوله تلاميذه، هذا إذا كان لديه تلاميذ؛ أمّا إذا لم يكن لديه تلاميذ، فقد يبقى طيّ الكتمان بالتأكيد، لكنه موجود، وكل من يرجع إلى نفس المبادئ، ولو بعد قرون عدّة، سيكون مضطراً إلى مواجه نفس النتائج. وبالتالي رغم أن الأفكار الفلسفية لا يمكن أن توجد منفصلة عن الفلاسفة وفلسفاتهم، لكنها إلى حدّ ما مستقلّة عن الفلاسفة بقدر استقلالها عن فلسفاتهم، باعتبار أن الفلسفة تتألف في مفاهيم الفلاسفة، مأخوذة في العراء، والضرورة اللا متشخّصة لمحتوياتها وعلاقاتها معاً. إذاً، إن تاريخ هذه المفاهيم، وتاريخ علاقاتها، هو تاريخ الفلسفة نفسه.

وإذا كان هذا صحيحاً، يكون تكرار المواقف الفلسفية المتشابهة حقيقة واضحة، ويصبح تاريخ الفلسفة المقارن إمكانية واقعية. لكن إذا قيّض لهذه الإمكانية أن تتجسّد، فلا بدّ أن تُؤخذ الفلسفة لوحدها بالحسبان، وينبغي أن لا تقارن مع شيئ غير الفلسفة نفسها. إذ يمكن أن يتشابه مذهبان لأن أحدهما يكون المصدر التاريخي للآخر، ومعرفة من يكتب تاريخ هذه الفلسفات حقيقة مهمّة، لكن علاقة ذلك بتاريخ الفلسفة نفسه ضعيفة. إن إدراك كل مقتضيات النقد الفلسفي سهل علينا بسبب مجيئه بعد كانت، وإننا مدينون له جداً لأنه أعلن عن كل المسألة بوضوح،

لكن حالما أعلنت ماهية النقد بصفائها المجرّد، أثبتت نفسها، ذلك مع أننا نتعلّم ماهية النقد عند كانت، إلا أننا لا نتعلّمه من كانت، بل من النقد ذاته. باختصار، وتحديداً كما فعل كانت نفسه، نحن ننحني لضرورته الداخلية.

وبسبب الانطلاق والمتابعة من نفس الوهم، تبدو المحاولات المستمرّة للمؤرخين، وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد، لتفسير نشوء الأفكار الفلسفية عن طريق العوامل التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية في طريقها النهائي إلى الإخفاق التامّ. صحيح أن التعاليم الفلسفية التي فُهمت في نفس المجتمع، أو في الجماعات الاجتماعية التي تتشابه بنيتها الاجتماعية، ستكون بذاتها متشابهة، على الأقل بحملها لعلامة مصدرها. هناك شيء شبيه جداً بـ«روح الزمن»، فلجميع عناصر ثقافة ما، في لحظة ما من تاريخها، نصيب في تأليفها. لكن «روح الزمن» لا تفسّر العناصر الفلسفية الممكنة والعابرة للتعاليم الفلسفية، بسبب ما فيها من ضرورة دائمة. إن مشكلة هذه التفاسير ليست في عدم نجاحها، بل في أنها تنجح دائماً بنفس النجاح الذي لا يخطئ. يمكن تفسير أي فلسفة بزمنها، ومكان ولادتها وظرفها التاريخي. ويمكن تفسير أي فلسفة من خلال التمثّلات الجمعية التي سادت في الجماعة التي كانت سبب نشوئها. كما يمكن اقتفاء أثر أي فلسفة بنجاح وصولاً إلى البنية الاقتصادية للأمّة التي ولد فيها الفيلسوف نفسه. فأي منهج تختاره سيكون مناسباً. لكنه سيعزو نشأة الأروسطية إلى حقيقة أن أرسطو كان يونانياً ووثنياً، يعيش في مجتمع يقوم على الرقّ، أربع سنوات قبل المسيح؛ وكذلك يفسّر إحياء الأرسطية في القرن الثالث عشر من خلال أن القدّيس توما الأكويني كان إيطالياً، ومسيحياً، وحتى راهباً يعيش في المجتمع الإقطاعي الذي كانت بنيته السياسية والاقتصادية مختلفة جداً عن بنية اليونان في القرن الرابع، وهذا ما يفسّر أيضاً أرسطية ج. ماريتان J. Maritain، الفرنسي العلماني الذي عاش في مجتمع «برجوازي» في جمهورية القرن التاسع عشر. وبالعكس، لأنهم كانوا يعيشون في نفس الأزمنة وفي نفس الأمكنة،

وبالضبط كما كان ينبغي لأرسطو أن يتمسّك بفلسفة أفلاطون، وكذلك الأمر مع أبيلار والقديس برنار، والقدّيس بونافنتورا والقدّيس توما الأكويني، وديكارت وغاسندي، فكل هؤلاء الذين ناقضوا بعضهم بعضاً متشابهين تماماً، وكان ينبغي أن يقولوا كلاماً شبيهاً بما قاله معاصروهم. فسواء فضّلت التأكيد على الشروط السياسية أو الاجتماعية أو الصناعية أو العنصرية اللازمة لنشوء التعاليم الفلسفية، فإن التاريخانية بكل أشكالها، لا تنسجم مع هذه الحقائق الواضحة. باختصار، يجب أن يكون التفسير المطلق لتاريخ الفلسفة بذاته فلسفة.

وإذا كان هذا صحيحاً، فلا بدّ للتكرار الثابت للمواقف الفلسفية المحدّدة أن يقترح على عقل ملاحظيه وجود ضرورة فلسفية مجرّدة. وهذا ما لاحظه أحد الفلاسفة الأميركيين حديثاً: «إذا افترضنا أن ما يسمّى حتمية تاريخية غير موجود، لا يمكننا أن ننفي أن التاريخ يحوي حتمية ميتافيزيقية. فتاريخ الفلسفة يحوي أكثر من علاقة تبادلية بين آراء معزولة، إنه يحوي التاريخ الداخلي للأفكار.»[1] وبالتالي فإن أكثر التكرارات التي كنّا نلحظها معاً، هي انبعاث للتفكير الفلسفي الذي كان يولي كل أزمة شكوكية تنشأ عناية منتظمة. وكما أن لها علاقة مباشرة بوجود الفلسفة ذاتها، هذه الحقيقة ليست مدهشة فحسب، إنها بالنسبة لنا أكثر الحقائق أصالة على الإطلاق. فإذا كان ثمّة ضرورة ميتافيزيقية وراء هذا فماذا تكون؟

يبدو أن وجود الواقع نفسه خارج إطار الشك. لقد أتت مثالية أفلاطون أولاً، ثم حذّر أرسطو الجميع أن الأفلاطونية تؤدّي إلى الشكوكية، ثم نشأت الشكوكية اليونانية، محكومة بأخلاقية الرواقيين والأبيقوريين، أو بالصوفية الأفلوطينية. ورمّم القدّيس توما الأكويني المعرفة الفلسفية لكن الأوكامي قطع جذورها من أساسها،

[1]-A. C. Pegis, Proceedings of the Eleventh Annual Meeting of the American Catholic Philosophical Association, Washington, D. C, p. 24.

ودخلت شكوكية العصور الوسطى المتأخّرة وعصر النهضة، التي استُردّت بأخلاقوية الإنسانويين أو عن طريق التصوّف الزائف لنيقولاس كوسانوس وخلفائه. ثم أتى ديكارت ولوك، لكن فلسفاتهم انحلّت في فلسفات بركلي وهيوم، مع أخلاقوية روسو ورؤى سودنبرغ كردّات فعل طبيعية. وقرأ كانت سودنبرغ وروسو وهيوم، لكن الترميم الفلسفي النهائي الذي قام به تحلّل إلى أشكال مختلفة من اللاأدرية المعاصرة، مع كل أنواع الأخلاقويات والطرق الصوفية المزعومة كملاذات جاهزة ضد اليأس الروحي. ولأن ما يسمّى موت الفلسفة يكون مصحوباً دائماً بإحيائها، أصبحت الدوغمائية الجديدة في المتناول. باختصار، إن القانون الأول الذي يجب استنتاجه من التجربة الفلسفية هو أن: الفلسفة دائماً تدفن الحانوتي المكلّف بدفنها.

هناك اعتراض جاهز ضد هذا القانون، هذه المرّة على الأقل، إذا أردت أن تطاع فاطلب المستطاع. إن نفس طبيعة الاعتراضات على الفلسفة ليست فلسفية؛ لكن الفلسفة ذاتها تسعى للردّ بطريقة حكيمة ودقيقة حتى على معارضيها الاعتباطيين.

لهذا السبب عندما كان كانت يندّد بالخصائص الوهمية للمعرفة الميتافيزيقية، كان يبحث عن طريق ذلك الوهم في نفس طبيعة العقل. لقد قضى هيوم على الميتافيزيقا وعلى العلم معاً، ولكي ينقذ كانت العلم قرّر أن يضحّي بالميتافيزيقا. وبالتالي كانت نتيجة التجربة الكانتية: إذا كانت الميتافيزيقا معرفة اعتباطية، فالعلم أيضاً معرفة اعتباطية، وهكذا يتبيّن أن اعتقادنا بالشرعية الموضوعية للعلم ذاته يتوقّف أو يسقط إذا اعتقدنا بالشرعية الموضوعية للميتافيزيقا. إذاً لم يعد السؤال الجديد، لماذا الميتافيزيقا وهم ضروري، بل بالأحرى، لماذا الميتافيزيقا ضرورية، وكيف أدّت إلى نشوء عدد كبير من الأوهام؟

الخاصية الملحوظة لكل التعاليم الميتافيزيقية هي أن هذه التعاليم مهما كانت متشعّبة، فهي تتّفق على ضرورة البحث عن السبب الأوّل لكل ما هو موجود. سمّه

المادة مع ديمقريطس، أو الخير مع أفلاطون، أو الفكر الذي يفكّر بذاته مع أرسطو، أو الواحد مع أفلوطين، أو الوجود مع كل الفلاسفة المسيحيين، أو القانون الأخلاقي مع كانت، أو الإرادة مع شوبنهاور، أو دعها تكون الفكرة المطلقة عند هيغل، أو الديمومة الخلّاقة عند برغسون، وأي شيء يمكن أن تذكره، ففي جميع الأحوال، الميتافيزيقي إنسان يبحث وراء وبعد التجربة عن مصدر مطلق لكل تجربة حقيقية وممكنة. وحتى لو حدّينا من مجال ملاحظتنا لتاريخ الحضارة الغربية، ثمّة حقيقة موضوعية أن الإنسان سعى إلى هذه المعرفة منذ أكثر من خمس وعشرين قرناً، ثم بعد أن برهن أنه لا يجب البحث عنها وحلف أنه لن يبحث عنها بعد الآن، وجد نفسه يطلبها من جديد. إنه قانون من قوانين العقل البشري الذي يقوم على تجربة خمس وعشرين قرناً وهو على الأقل دقيق كأيّ قانون مؤسس على التجربة. بالطبع يمكن للطبيعة ذاتها أن تتغير، لكننا نتعامل مع الطبيعة كما هي الآن، والملاحظة تعلّمنا أن نموذج الأفكار وحتى محتواها يمكن أن يتغيّر، ورغم ذلك تبقى طبيعة العقل البشري هي نفسها في جوهرها، حتى بعد أن يحصل تحوّل تامّ في الأزمات التي يفترض أن تكون قد انبثقت منها. إذاً فليكن قانوننا الثاني: الإنسان حيوان ميتافيزيقي بالطبع.

إن القانون لا يكتفي بتقرير الحقيقة، بل يشير إلى سببها، فبما أن الإنسان عاقل بماهيته، يجب أن يكون لتكرار الميتافيزيقا الثابت في تاريخ المعرفة الإنسانية تفسيره في نفس بنية العقل. بتعبير آخر، يجب أن يكون سبب أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي كامناً في مكان ما من طبيعة العقلانية. هذا وقد أكّد الفلاسفة، لقرون عدّة قبل كانت، على حقيقة أن في المعرفة العقلية أكثر ممّا نجده في التجربة الحسّية. فالصفات النموذجية للمعرفة العلمية، كالكلية والضرورة، لا يمكن إيجادها في الحقيقة الحسية، وواحد من التفاسير الأكثر عمومية هي أنها تأتي إلينا من نفس قدرتنا على المعرفة. إذ كما يقول لايبنتس، لا شيء في العقل ما لم يمرّ من قبل في

الحواس، غير العقل ذاته. وكما كان كانت أول من فقد الثقة بالميتافيزيقا وتمسّك بها باعتبارها لا مفر منها، كذلك كان أوّل من أعطى اسماً لقوّة العقل البشري الملحوظة في تجاوز كل تجربة حسية. سمّاها الاستعمال المتعالي للعقل واتّهمها بأنها المصدر الدائم لأوهامنا الميتافيزيقية. دعنا نبقي المصطلح الذي اقترحه كانت، حينئذٍ سنرى ما إذا كانت هذه المعرفة وهمية أم لا، فهناك، في العقل البشري، ميل طبيعي، وبالتالي الحاح طبيعي لتجاوز حدود التجربة ولتشكّل مفاهيم متعالية يمكن أن تستكمل بها وحدة المعرفة. إنها مفاهيم ميتافيزيقية، الأعلى بينها هو مفهوم سبب كل الأسباب، أو السبب الأول الذي كان الميتافيزيقيون يطمحون لاكتشافه على مدى قرون. دعنا بالتالي نقرّر قانوننا الثالث، أن الميتافيزيقيا هي المعرفة التي جُمعت عن طريق العقل المتعالي بشكل طبيعي خلال بحثه عن المبادئ الأولى، أو الأسباب الأولى لمعطيات التجربة الحسية.

هذه في الحقيقة ماهية الميتافيزيقا، ولكن ماذا عن شرعيتها؟ إن النتيجة الميتافيزيقية التي ترى أن المعرفة الميتافيزيقية هي معرفة وهمية بطبيعتها لم تكن وليدة فورية للعقل الإنساني. إذا كان التأمّل الميتافيزيقي طلقة على القمر، فقد كان الفلاسفة دائماً يبدأون بالإطلاق عليه، وبعد عدم إصابته هل قالوا لم يكن هناك قمر، وأن إطلاق النار عليه كان مضيعة للوقت؟ إن الشكوكية في الفلسفة انهزامية، وكل الانهزاميات تنتج عن هزائم سابقة. وعندما يتكرّر فشل المرء في مشروع ما، يستنتج أنه كان مشروعاً مستحيلاً. أقول بشكل طبيعي، لكن ليس منطقياً، لأن الفشل المتكرّر في التعامل مع مشكلة ما، يمكن أن يشير إلى خطأ متكرّر في مناقشة المشكلة بدل الإشارة إلى عدم قابليتها الفعلية للحل.

ثم يُطرح سؤال: هل ينبغي لإخفاقات الميتافيزيقا المتكرّرة أن تُنسب للميتافيزيقا نفسها، أم للمتافيزيقيين؟ إنه سؤال مشروع، وهو سؤال يمكن الإجابة عنه في ضوء

التجربة الفلسفية، لأن التجربة ذاتها تظهر وحدة ملحوظة. فإذا كانت تحاليلنا السابقة صحيحة، فإنها تشير إلى نفس النتائج، وأن المغامرات الميتافيزيقية تكون محكومة بالفشل عندما يستبدل مؤلّفوها المفاهيم الأساسية لأي علم جزئي بمفاهيم الميتافيزيقا. إن اللّاهوت والمنطق والفيزياء والبيولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا والاقتصاد كلها كفيلة تماماً بحلّ مشاكلها الخاصة بمناهجها الخاصة، لكن من جهة أخرى، وهذا يجب أن يكون نتيجتنا الرابعة: بما أن الميتافيزيقا تهدف للتعالي على كل المعارف الجزئية، فليس هناك علم جزئي مؤهّل لحلّ مشاكل الميتافيزيقا، ولا للحكم على حلولها الميتافيزيقية.

بالطبع كان كانت سيرفض ذلك، فحتى الآن، ما زال شجبه للميتافيزيقا جيداً، فهو لم يقل ابداً بإمكان حلّ المشاكل الميتافيزيقية بتلك الطريقة، بل قال إنها لا يمكن أن تحلّ على الإطلاق. هذا صحيح، لكن صحيح أيضاً أن شجبه للمتافيزيقا لم يكن نتيجة لأي محاولة شخصية في الوصول إلى أسس المعرفة الميتافيزيقية. فقد شغل كانت نفسه بأسئلة حول الميتافيزيقا، لكن لم يكن لديه اهتمام ميتافيزيقي خاص به. حتى خلال الجزء الأول من سيرته كان هنالك دائماً كتاب بين هذا الأستاذ والحقيقة. بالنسبة إليه، كانت الطبيعة في كتب نيوتن، والميتافيزيقا في كتب وولف Wolff. ويمكن لأيّ كان أن يقرأ ذلك في تلك الكتب، وهذا ما فعله كانت، من خلال اختصارها في العقل المحض إلى ثلاثة مبادئ أو أفكار ميتافيزيقية: الأولى، النفس خالدة لتوحيد السيكولوجيا، والثانية، الحرية لتوحيد القوانين الكونية، والثالثة، الله لتوحيد اللاهوت الطبيعي[1]. وهذه بالنسبة لكانت هي الميتافيزيقا، أي المعرفة المستهلكة، التي لم يعد مسؤولاً عنها شخصياً بقدر ما كان مسؤولاً عن فيزياء نيوتن. وقبل أن نسمح لكانت بإخافتنا من الميتافيزيقا، ينبغي أن نتذكّر أن ما عرفه عنها كان مجرّد إشاعة.

[1]-T. M. Greene, Kant Selections, pp. 164- 165.

في الحقيقة، لم تكن ما اعتبرها كانت المبادئ الثلاثة للميتافيزيقا، مبادئاً، بل كانت نتائجاً. فالمبادئ الحقيقية للميتافيزيقا هي المفاهيم الأولى التي يجب إدراك كل المعرفة الميتافيزيقية اللاحقة من خلالها. ولا يمكن لماهية هذه المفاهيم الأولى أن تعرف ما لم نبدأ بإحداث بعض المعرفة الميتافيزيقية، ثم يمكننا تصوّر كيف تشكّلت، وأخيراً يمكن أن نقوم بتقدير قيمتها. أمّا تحليل العمل الحقيقي للأذهان الميتافيزيقية المتغيّرة، فإنه يشير بوضوح إلى أن مبادئ الميتافيزيقا مختلفة جداً عن أفكار كانت المتعالية الثلاث. فالميتافيزيقي المتوسط يتغاضى عادة عنها، لأنه رغم طموحه لاكتشاف الأساس النهائي للحقيقة ككل، فهو يحاول تفسير الكل من خلال أحد أجزائه، أو تقليص معرفته بالكل إلى معرفته بجزء من أجزائه. ثم يفشل ويعزو فشله إلى الميتافيزيقا، لأنه لم يكن واعياً تماماً أن الآن هو الوقت المناسب بالنسبة إليه ليصبح ميتافيزيقياً، وأن التفكير السطحي في فشله يمكن أن يوصله إلى الجذور الأساسية للميتافيزيقا.

قال طاليس منذ ستة قرون قبل المسيح، إن الماء مصدر كل شيء، ورغم أنه لم يبرهن أطروحته بشكل يقيني، إلا أنه أوضح، على الأقل، أن العقل قادر بشكل طبيعي على فهم أن كل الموجودات تعود في الأساس إلى شيء واحد، وأن الوصول إلى هذا التوحيد للحقيقة لا يمكن أن يحصل عن طريق تقليص الكل إلى أحد أجزائه. لكن خلفاء طاليس لم يصلوا إلى هذه النتيجة، بل استنتجوا من فشله أنه اختار المبدأ الخطأ. لذلك رأى أنكسيمانوس أن المبدأ الأوّل لم يكن الماء، بل الهواء. ومع ذلك لم يكن هذا حلاً. ثم قال هيروقليطس إنه النار، ومع وجود اعتراضات دائمة، ظهر هيغل زمانه، الذي قال إن المبدأ المشترك لكل الأشياء هو اللامحدود، أي الاندماج الأساسي لكل المتناقضات التي نشأ منها كل شيء. وهكذا أكمل انكسيمندر الدور الفلسفي الأول الذي سجّله تاريخ الحضارة الغربية. ولا يمكن لوصف الدورات المتأخّرة أن

يبعدنا أكثر، لأنه سبق واتضح، من خلال تحرّ بسيط عن الدور الأول، أن الذهن البشري يجب أن يكون قادراًعلى إدراك التشابه في الأشياء، لكنه يفشل دائماً في محاولة إدراك التشابه الموجود في كل الأشياء كوحدة. باختصار، إن إخفاقات الميتافيزيقيين ناجمة عن الاستعمال غير الحكيم لمبدأ الوحدة الموجود في الذهن البشري.

والآن وضعتنا هذه النتيجة الجديدة في مواجهة المشكلة الأخيرة والخطيرة بحق وهي: ما هو الشيء الذي يميل الذهن إلى إدراكه موجوداً في كل شيء، وغير موجود في شيئين بنفس الطريقة؟ هذه هي الأحجية التي يطلب من كل أنسان أن يقرأها في بداية الميتافيزيقا. إنها في النهاية سهلة كسهولة أحجية الفينكس، ومع ذلك فقد فشل كثير من خيرة الناس بالنطق بالكلمة، إن الطريق إلى الفينكس الميتافيزيقي معبّدة بجثث الفلاسفة. الكلمة هي – الوجود. إنّ ذهننا مصنوع بطريقة لا تمكّنه من صياغة قضية واحدة من غير أن يربطها بالوجود. فالعدم المطلق لا يعقل، لأننا لا نستطيع إنكار وجود ما لم نفرضه في الذهن شيئاً يجب رفضه. يقول ج. إدوارد J. Edwards «إذا اعتقد إنسان أنه يستطيع أن يفهم جيّداً كيف يمكن أن يوجد اللاشيء، فسوف أجزم أن ما يعنيه باللاشيء، هو شيء مثل أي شيء فكّر فيه من قبل في حياته»[1]. أعتقد أن هذا صحيح. لكن إذا صحّ أن الفكر الإنساني هو دائماً حول الوجود، فإن كل مظهر من مظاهر الواقع، وحتى اللاواقع، يُفهم بالضرورة كوجود، أو يعرّف بالرجوع إلى الوجود، ينتج عن ذلك أن فهم الوجود هو أول ما يجب تحصيله، وهو آخر ما تنحلّ إليه المعرفة في النهاية، وهو الوحيد الذي يجب أن تشتمل عليه كل إدراكتنا. وهكذا فإن ما هو أوّل، وآخر، ودائم في المعرفة الإنسانية، هو مبدأها الأول، وهو نقطة مرجعيتها الثابتة. وبالتالي إذا كانت الميتافيزيقا معرفة تتعامل مع المبدأ الأول والأسباب الأولى ذاتها، نستطيع أن نستنتج: إذا كان الوجود هو المبدأ

[1]- C. Van Doren, B. Franklin and J. Edwards, Selections, Scribners, New York, 1920, p. 222.

الأول لكل المعرفة الإنسانية، فمن الأولى أن يكون هو المبدأ الأوّل في الميتافيزيقا.

كان الاعتراض الكلاسيكي على هذا الكلام أنه، لا يمكن، من فكرة شديدة الغموض كفكرة الوجود، استنتاج أي معرفة مميّزة. هذا صحيح، لكن هذا ليس اعتراضاً. إن وصف الوجود بـ «مبدأ المعرفة» لا يعني أن كل المعرفة التي تأتي تالياً يمكن استنتاجها تحليلياً منه، بل يعني أن الوجود هو المعرفة الأولى، التي من خلالها يمكن اكتساب كل معرفة تدريجياً. وحالما يصبح العقل على صلة بالتجربة الحسية، يوضح العقل الإنساني الحدس المباشر بالوجود: (س) كائن، أو موجود؛ لكن من مجرّد الحدس بوجود الشيء، لا يمكن استنتاج معرفة ماهيته، وراء حقيقة أنه شيء، كما أن استنتاج ذلك ليس من مهام العقل. العقل لا يستنتج، إنه يحدس، ويرى، ثم في ضوء الحدس العقلي، تبني القدرة المنطقية للعقل ببطء من خلال التجربة معرفة محدّدة بحقيقة الواقع. وهكذا يرى العقل، في ضوء الدليل المباشر، أن الشيء كائن، أو موجود، وأن ما هو موجود هو ما هو كائن: وأن الذي يكون أو يوجد لا يمكن أن يكون وأن لا يكون في نفس الوقت، ذلك أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، ولا يوجد فرضية ثالثة ممكنة؛ وأخيراً الكينونة تأتي من الكينونة، التي هي المصدر الأساسي لمفهوم السببية. والعقل لا يحتاج أن يبرهن على أيّ من هذه المبادئ، لأنها لن تكون مبادئ، بل ستكون نتائج، لكن بواسطتها يبرهن العقل على الباقي. أثناء نسج العقل لخيوط المعرفة الحقّة بصبر، يضيف إلى دليل الكينونة العقلي وخصائصه علم ما هو كائن. والمبدأ الأول يصطحب معه اليقين بأن الميتافيزيقا هي علم الوجود بما هو موجود، والقوانين المجرّدة التي يجب بناء العلم وفقها. إلّا أن مبدأ أي معرفة ليس هو تلك المعرفة؛ وأن المبدأ الأساسي للمعرفة الإنسانية لا يقدّم لنا علم ميتافيزيقا جاهزاً، بل مبدأها وموضوعها.

الميزة الثنائية للحدس العقلي بالوجود، أن يكون من معطيات التجربة الحسّية، ومع ذلك يتعالى على كل تجربة جزئية، هي مصدر الميتافيزيقا والسبب الدائم لإخفاقاتها.

فإذا كان الوجود حاضراً في جميع عروضاتي، فلن يكتمل أي تحليل للواقع أبداً إلا إذا وصل إلى ذروته في علم الوجود، أي في الميتافيزيقا. من جهة أخرى، إن نفس التعالي الذي يجعل المبدأ الأول قابلاً للانطباق على كل تجربة يستلزم، على الأقل، إمكان تجاوز الحدود التي تتميّز بها الموجودات الجزئية الحسية. هذا بالفعل أكثر من إمكانية مجرّدة، إنه لأمر مغرٍ، بالتحديد لأنه يصحّ انطباق فكرة الكينونة على كل تجربة حقيقية ممكنة. مع ذلك، إذا صحّ أيضاً أن كل شيء هو ما هو، ولا شيء آخر، فالوجود يرتبط بكل شيء في حالة فريدة حقاً، تشكّل وجوده الخاص، الذي لا يمكن اشتراكه مع أي شيء آخر، هذا هو المبدأ الأول، الذي ينطبق على كل شيء، ولا يمكن أن ينطبق مرتين بنفس الطريقة. فعندما فشل الفلاسفة في فهم وجوده أو طبيعته الحقيقية، امتدّ خطأهم الأساسي إلى كل علم الوجود، وأدّى إلى انهيار الفلسفة.

عندما يفهم الإنسان ذو الذهن الميتافيزيقي، بسبب اكتشافٍ علمي أساسي، للمرة الأولى الطبيعة الحقّة للنظام الكلي للواقع، فما يفهمه للمرة الأولى ليس إلا تعيّن الوجود بوجه عام. مع ذلك فإن الحدس بالوجود دائماً موجود، وإذا فشل الفيلسوف في فهم معناه، فسوف يقع ضحية تأثيره المُعدي. إن ما هو مجرّد تعيّن خاص للوجود، أو لوجود، سوف يكون مكسوّاً في كلية الوجود بذاته. بتعبير آخر، ستنسب كلية الوجود للماهية الجزئية، وسيتاح استثناء غيرها من أوجه الحقيقة. هذا بالضبط ما حصل لأبيلار، والأوكامي، وديكارت، وكانت وكونت. الذين كانوا يعملون بصدق تحت وطأة وهمٍ متعالٍ؛ لقد عرف كانت ذلك بنفسه، لكنه كان مخطئاً في الاعتقاد باستحالة اجتناب هذا الوهم، لأن اجتنابه كان ممكناً، وكان مخطئاً أيضاً بتصوير ذلك الوهم كمصدر للميتافيزيقا، لأنه ليس مصدرها، بل هو سبب انهيارها، وليس فقط سبب انهيار الميتافيزيقا، بل في نفس الوقت ولنفس السبب، انهيار نفس العلم الذي عمّم على نحو غير ملائم. إذا كان كل نظام واقعي محدّداً بنفس ماهيته، وإذا كان

لكل فرد وجوده الخاص، يكون اشتمال كلية الوجود في ماهية هذا الوجود أو ذاك قضاء على موضوع الميتافيزيقا بالذات، ولكن أن نعزو إلى ماهية هذا الوجود أو ذلك الوجود عمومية الوجود نفسه، فهو تمدّد لعلم جزئي وراء حدوده الطبيعية وجعله صورة كاريكاتورية عن الميتافيزيقا. باختصار، وهذه ستكون آخر نتيجة لنا: يجب أن نصل إلى السبب الذي أدّى إلى كل إخفاقات الميتافيزيقا، وهو إهمال الميتافيزيقيين للمبدأ الأول للمعرفة البشرية أو إساءة استخدامهم لهذا المبدأ.

قد يتحوّل فشلهم إلى فشل لنا، إذا كرّرنا خطأهم باللجوء إلى مبدأ أول مزيّف في الفلسفة. إذ أكثر ما يغوي في كل المبادئ الأولى المزيّفة هو: أن الفكر، لا الوجود، هو المعني في كل تمثّلاتي. هنا يكمن الخيار الأساسي بين المثالية والواقعية، الذي سيحسم بشكل نهائي المسار المستقبلي لفلسفتنا، إمّا فشلاً أو نجاحاً. فهل نُحيط الكينونة بالفكر أو الفكر بالكينونة؟ بتعبير آخر، هل نشمل الكل في أحد أجزائه، أو أحد الأجزاء في الكل؟ فإذا كان الدليل العقلي غير كافٍ لتحديد خيارنا، فالتاريخ موجود ليذكّرنا بأن الحقيقة لا يبلغها أحد على الإطلاق بعد أن يحبس نفسه في واحد من أجزائه. الإنسان ليس عقلاً يفكّر، بل هو موجود يعرف أن الموجودات الأخرى حقّ، وهو يحبّها بوصفها خيراً، ويتمتّع بجمالها. إذ كل ما هو موجود وصولاً إلى أقل الموجودات شأناً يعكس الصفات الملازمة للوجود، وهي الحقّ والخير والجمال.

إذا فُهمت الميتافيزيقا بأنها علم الوجود وعوارضه، فإنها لن تكون في نظام الغد الجديد، أو في انبعاث نظام من الماضي. إن أعظم ثلاثة ميتافيزيقيين عرفهم التاريخ ـ أفلاطون، أرسطو، والقدّيس توما الأكويني - لم يكن لهم نظام بالمعنى المثالي للكلمة. ولم يكن طموحهم إنجاز الفلسفة إلى الأبد، بل المحافظة عليها وخدمتها في أزمنتهم، كذلك علينا أن نحافظ عليها ونخدمها في زماننا. بالنسبة إلينا كما بالنسبة إليهم، الشيء العظيم ليس إنجاز نسق للعالم كما لو أن الوجود يمكن استنتاجه من الفكر،

بل بربط الحقيقة كما نعرفها، بالمبادئ الدائمة التي في ضوئها يجب حلّ كل المشاكل المتغيرة في العلم، والأخلاق والفن. لا يمكن أن تكون ميتافيزيقا الوجود نسقاً نتخلّص به من الفلسفة، إنها البحث المفتوح دائماً، الذي تكون نتائجه دائماً متشابهة ودائماً جديدة، لأنها أديرت بتوجيه المبادئ الثابتة، التي لن تستنفذ التجربة مطلقاً، أو تكون هذه المبادئ بذاتها مستنزفة بها. فرغم ذلك، وبما أنه مستحيل، أن يكون كل ما هو موجود معروفاً لنا، فإن الوجود ذاته سيبقى لغزاً. لذلك سأل لايبنتس، لماذا هناك وجود لا عدم؟

إذا كان هذا هو التعليم الأساسي للتجربة الفلسفية، يكون مشهد كثير من الأخطاء الفادحة، التي تؤدّي إلى الشكوكية، مؤشّراً على الأمل أكثر من التثبيط. رغم بُعد الميتافيزيقا عن العلم، ومنذ استنزافها، تبقى العلم الذي لم يجرّبه حتى الآن إلا قلة فقط. ما تمّ تمريره باسمها كان دائماً شيئاً آخر، ومن الأفضل لنا أن نعرف ذلك، يعني إذا أدركنا أن المكاره التي تصيب ذلك الشيء الآخر بانتظام لا ترتبط تماماً بالطبيعة الحقيقية للميتافيزيقا. وإذا فُهم تاريخ الفلسفة بشكل صحيح فهو يستطيع أن يساعدنا على إدراك الفلسفة، لأن التاريخ الفلسفي للفلسفة إذا كان صحيحاً فإنه يسلّط الضوء لا على الحقيقة الفلسفية فحسب، بل على فهم الخطأ الفلسفي أيضاً، وإن فهم الخطأ بما هو خطأ هو نفس التحرّر منه. يوجد الآن، وسيوجد دائماً تاريخ للفلسفة، لأن الفلسفة توجد فقط في عقول البشر، ولهذه العقول تاريخ أيضاً، ولأن عالم المعرفة والفعل الذي تنطبق عليه المبادئ الأولى هو عالم متغيّر، لا ينبغي أن يوجد تاريخ للمبادئ الأولى ذاتها، لأن البنية الميتافيزيقية للواقع ذاته لا تتغير. فالفلسفة البيرينية[1] Perennis philosophia ليست عنواناً فخرياً لأي شكل محدّد

[1]- الفلسفة البيرينية: اتجاه في فلسفة الدين يرى أن كل العقائد الدينية تشترك في حقيقة كلية واحدة تنبع منها كل الشرائع الدينية، ووفقا لهذا الرأي تكون الأديان بما فيها الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية... هي تجليات لهذه الحفقيقة الكلية.(المترجم).

من التفكير الفلسفي، بل دلالة ضررية على الفلسفة بذاتها، وتقريباً تكرار للمعنى. فما هو فلسفي هو أيضاً دائم بالأساس.

الأمر هكذا لأن كل معرفة فلسفية ترتبط بالنهاية بالميتافيزيقا. فسواءً أقلت مع القديس توما الأكويني، إن موضوع الميتافيزيقا الخاص هو «الوجود وعوارضه»، أو مع جوناثان إدوارد أنه يفترض "قبول الوجود بالوجود»، في كلا الحالتين لن تكون الميتافيزيقا إلا معرفة المبدأ الأول، ثم معرفة كل شيء في ضوء ذلك المبدأ. وهكذا بالارتكاز على الوجود بوصفه أكثر الموضوعات العقلية عمومية، فإن الواجب الدائم للميتافيزيقا، أن تنظّم وترتّب أوسع مجال من المعرفة العلمية، وأن تحاكم مشاكل السلوك الإنساني الأكثر تعقيداً؛ لأن مهمتها التي لا تنتهي تكمن في المحافظة على العلوم القديمة في حدودها الطبيعية، لتحديد أماكنها، وحدودها، بالنسبة للعلوم الجديدة، وأخيراً الحفاظ على كل الأنشطة الإنسانية، مهما تغيّرت ظروفها، تحت سلطة نفس السبب الذي بواسطته وحده يبقى الإنسان حاكماً على أعماله ويبقى، بعد الله، سيّد مصيره.

إن تعلّم هذا من التاريخ هو أيضاً حلّ للمشكلة التي حيّرت عقل إ. تروالتش E. Troeltsch وجيل كامل من المؤرخين: كيف يمكن تجاوز التاريخانية؟ إنها تمكّننا، أن نحرّر أنفسنا من النسبية التاريخية، ونفتح مرحلة جديدة من التفكير الفلسفي البنّاء. فحيث يتعامل التاريخ مع الحقائق الممكنة والمبرمة، يكون ويجب أن يكون تاريخانية كذلك، فإن كانت الأشياء تحصل وفقاً لأسباب واضحة، إلا انها لا تحصل وفقاً للقوانين الكلية، غير أن المسألة كما هي هنا، حيث يصل التاريخ إلى روابط الأفكار الضرورية التي هي الفلسفة بذاتها، يتجاوز التاريخ بشكل آلي نفسه كما يتجاوز التاريخانية. قد يشكّل ذلك التحرّر مكافأة عامّة على رحلتنا الطويلة التي تأمّلنا خلالها مراراً المشهد الميتافيزيقي القاحل. إن الشكر الحار لن يكون جزاءً كافياً

على المساعدة السخية التي قدّمتموها لي، وعلى إخلاصكم المتعاطف واليقظ. فأنا قادر على فعل ذلك، لكنّني أفضّل أن أترككم مع هدية. ليست الحكمة التي لا أملكها والتي لا يقدر إنسان على منحها، بل أفضل شيء بعد ذلك: محبّة الحكمة، التي تشكّل كلمة مرادفة للفلسفة. لأن في محبّة الحكمة محبّة العلم أيضاً، ومحبّة التعقّل؛ إنّها البحث عن السلام في الانسجام الداخلي لكل عقل مع نفسه وفي الانسجام المتبادل بين كل العقول.

المصادر
BIBLIOGRAPHY

The following bibliographical indications will include:

1. Easily obtainable editions of philosophical writings, either in the original English text, or in some reliable English translation.

2. For each one of the doctrines under siscussion, one or two among the best books devoted by modern historians of philosophy to their detailed and objective interpretation. Books or articles already quoted in the footnotes of the present volume will not be quoted again in the Bibliography, unless they be of a more than episodic importance.

All of them can be found by using the subsequent Index of Proper Names. Bibliographical indications have been listed according to the Parts and Chapters of the present book.

PART 1

CHAPTER 1

DEUTSCH, S. M. Peter Abalard, ein kritischer Theologe des zwolften Jahrhunerts, S. Hirzel, Leipzig, 1883.

McKeon, R. Selections from Medieval Philosophers, Scrib-ners, New Yourk, 1929: Vol. I, pp. 202 – 285.

De REmusat, Ch. Abelard, sa vie, sa philosophie et sa theologie, 2 vols. Didier, Paris, 1855.

Sykes, T.G. Peter Abailard, Cambridge University Press, 1932 (isp. Pp. 88 – 112).

CHAPTER 11

De Boer, J. T. The History of Philosophy in Islam, Translated by E. R. Jones, Luzac and Co. London, 1933 (esp. pp. 55 – 62).

Endres, J.A. Forschungen zur Geschichte der fruhmittelalterlichen philosophie, Aschendorff, Munster i. W., 1915.

Petrus Damiani und die welthiche Wissenschaft, Aschendorff, Munster

i. W. 1910.

Gilson, Etlenne. La philosophie de Saint Bonaventure. J. Vrin. Paris, 1926: English translation, sheed and ward, New York, 1938.

Husic, I. A History of Medieval Jewish Philosophy, Macmillan, New York, 1930.

Maimonides, Moses. The Guide for the perplexed, translated from the original Arabic text by M. Fridlander, 2d edition, Dutton, New York, 1928.

<u>CHAPTER 111</u>

HOCHSTETTER, E. Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Oclcham, W. de Gruyter, Berlin, 1907.

KRAUS, J. Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in Divus Thomas, Freiburg i. d. Schweiz (not the other Divus Thomas, published in Piacenza, Italy). Vol. X (1932), pp. 36 – 58: pp. 475 – 508; and vol. XI (1933), pp. 228 – 314.

Mckeon, R. Selections from Medieval Philosophers, Scribners, New York, Vol. II, pp. 351 – 421.

Moody, E.A. the Logic of William of ocham, Sheed and Ward, new York 1935.

Pelster, Fr. Heinrich von Harclay, Kanzler von oxford, und seine Quastionen, in Miscellanea Francesco Ehrle, Rome, 1924, Vol. I, pp. 307 – 356.

Vignaux, P. Nominalisme, article in Vacant – Mangenot, Dictionnaire de theologie catholique, Letouzey, Paris, Vol. XI, cols. 717 – 784.

CHAPTER IV

BUSSON, H. Les sources et le developpement du rationalism dans la literature francaise de la Renaissance (1533 – 1601), Letouzey, Paris, 1923.

La pensee religieuse francaise de Charron a Pascal, J. Vrin, Paris, 1933.

CHARBONNEL, J. R. La pensee italienne au XVI siècle et le Karrer, Otto. Meister Eckhart, Das System seiner Religiosen Lehre und Lebensweisheit, J. Muller, Munchen, 1926.

Lappe, J. Nicolas von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schreiften, Aschendorft, Munster i. W. 1908.

Pfeiffer, Fr. Meister Eckharts Sermons, Translated by C. de B. evans, J. M. Watkins, London, 1926.

Toffanin, G. Storia dell, Umanseimo dal XIII al XVI secolo, Fr. Perella, Napoli, 1933.

VANSTEENBERGHE, F. Le Cardinal Nicolas de Cues, Champion, Paris, 1919.

VIGNAUX, P. Nicolas d, Austrecourt, article in Dictionnaire de theologoie catholique, Vol . XI, cols. 561 – 587.

PART 11

CHAPTER V

EATON, R. M. Descartes Selections, Scribners, New York, 1927. 322.

GOUHIER, H. LA PENSEE RELIGIEUSE DE Descartes, J. Vrin, Paris, 1926.

Hamelin, O. Le systeme de Descartes, 2d edition, F. Alcan, Paris, 1926.

Maritain, J. Le Songe de Descartes, Correa, Paris, 1932.

CHAPTER VI

GIBSON, A. B. The Philosophy of Descartes, Methuen, London, 1932.

GILSON, Etienne. R. Descartes, Discours de la method, text et commentaire, J. Vrin, Paris, 1930.

Mouy, P. Le developpement de la physique Cartesienne.

Olgiati, Fr. Cartesio, Vita e Pensiero, Milano, 1936.

CHAPTER VII

GILSON, ETIENNE. Etudes sur le role de la pensee medieval dans la

formation du systeme cartesien, J. Vrin, Paris, 1930.

Gouhier, H. La philosophie de Malebranche et son experience religieuse, J. Vrin, Paris, 1926.

La vocation de Malebranche, J. Vrin, Paris, 1926.

Malebranche, N. Dialogues on Metaphysics and on Religion, Translated by M. Ginsberg, Allen and Unwin, Lodnon, 1923.

CHAPTER VIII

GIBSON, J. LLocke›s Theory of Knowledge and its Historical Relations, Cambridge University Press, 1917.

Hendel, C.W. Hume Selections, Scribners, New York, 1927.

Laird, J. Hume›s Philosophy of Human Nature, Methuen, London, 1932.

Lamprecht, S.P. Locke Selections, Scribners, New York, 1928.

Locke, J. The works of J. Locke, edited by J. A. St. John, the Philosophical Works, 2 vols, London, G. Bell, 1877.

Wild, J. G. Berkeley, A study of his life and philosophy, Harvard University Press, 1936.

PART 111

CHAPTER IX

DELBOS, V. LA philosophie pratique de Kant, F. Alcan, Paris, 1905.

Greene, T.N Kant Selections, Scribners, New York, 1929.

Loewenberg, J. Hegel Selections, Scribners, New York, 1929.

Stace, W. T. the philosophy of Hegel, A Systematic Exoposition, Macmillan, London, 1924.

CHAPTER X

LEVY-BRUHL, L. The Philosophy of Auguste Comte, Translated by F. Harrison, Putnam, New York, 1903.

Comte, Aug. Positive Philosophy, Translated by H. Martineau, 2 vols, New York, 1868.

The Catechism of Positivism, Translated by R. Congreve, London, 1858.

Littre, E. A. Comte et J. Stuart Mill, Paris, 1867.

Mill, J. Stuart. A. Comte and Positivism, Trubner, London, 1865.

CHAPTER XI

ENGELS, FR. Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy (Marxist Library, Vol. XV), International Publishers (Union of Soviet Socialist Republics), New York, 1935.

Feuerbach, L. The Essence of Christianity, translated by M. Evans, New York, 1855.

The Essence of Religion, Translated by Alb. Loos, New York, 1873.

Lenin, W. L. Materialism and Empirio - Criticism: Critical Notes Concerning a Reactionary Philosophy, London, 1927.

Perry, R. B. Philosophy of the Recent Past, Scribners, New York, 1926.

PART IV

CHAPTER XII

BAUDIN, E. introduction generale a la philosophie: I. Qu›est-ceque La philosophie? De Gigord, Paris, 1927.

Brentano, Fr. Die Vier Phasen der Philosophie und ikr augenblicklicher Stand, edited by Oskar Kraus: F. Meiner, Leipzig, 1926.

Ueber die Grunde der Entmutigung auf philosophischem Gebiete, in Ueber die Zukunft der Phiosophie, F. Meiner, Leipzig, 1929.

MARITAIN, J. AN Introduction to philosophy, translated by E. I. Wathkin, Sheed and Ward, London, 1932.

St. Thomas Aquinas, Angel of the Schools, Translated by J. F. Scanlan, Sheed and Ward, London, 1931.

Distinguer pour unir, ou les degres du savoir, Desclee De Brouwer, Paris, 1932, English translation: The Degrees of Knowledge, Scribeners, New York, 1938.

هذا الكتاب

يُعد هذا الكتاب (وحدة التجربة الفلسفية) التاريخ النقدي والتحليلي للفلسفة الغربية منذ العصر الوسيط حتى القرن التاسع عشر، حيث يسير بنا المؤلف في رحلة فلسفية شائكة تمر عبر مفاوز قفار تبحث عن اليقين المعرفي أمام كم هائل من الشبهات والتشكيكات المنطقية والفلسفية؛ تزعزع كيان المعرفة وتحول دون وصولها الى ساحل الاطمئنان واليقين المعرفي.

تمر هذه الرحلة عبر محطات فكرية ثلاثة يعقبها استنتاج في الخاتمة للوصول الى وحدة فلسفية بمنأى عن غبار الشك والنسبية اللتان اديا الى انهيار الفلسفة الغربية لعدّة مرّات.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com